PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/deragennesiebegr0000drpa

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Freiburger Theologische Studien. Unter Mitwirkung der Professoren der Theologischen Fakultät herausgegeben von Dr **Gottfried Hoberg** und Dr **Georg Pfeilschifter.** gr. 8°

Die Hefte erscheinen in zwangloser Reihenfolge.

1. Heft: **Schulte, Joh. Chrysostomus,** O. M. Cap., **P. Martin von Cochem 1634—1712.** Sein Leben und seine Schriften nach den Quellen dargestellt. (XVI u. 208 S.) *M* 3.—; geb. in Leinw. *M* 3.60
2. Heft: **Krebs,** Dr **Engelbert, Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert.** Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: **Poimandres und Johannes.** Kritisches Referat über Reitzensteins religionsgeschichtliche Logosstudien. (XX u. 184 S.) *M* 4.—
3. Heft: **Allgeier,** Dr **Arthur, Über Doppelberichte in der Genesis.** Eine kritische Untersuchung und eine prinzipielle Prüfung. (XVI u. 144 S.) *M* 3.—
4. Heft: **Stockums,** Dr **Wilhelm, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik.** Eine ethisch-geschichtliche Untersuchung. (XII u. 166 S.) *M* 3.—
5. Heft: **Hild,** Dr **Joseph, Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus.** Mit besonderer Berücksichtigung der Stellung der Sorbonne zum Jansenismus. Ein Beitrag zur Geschichte des Jansenismus und der Sorbonne. (XX u. 188 S.) *M* 3.60
6. Heft: **Schumacher,** Dr **Heinrich, Die Selbstoffenbarung Jesu** bei Mat 11, 27 (Luk 10, 22). Eine kritisch-exegetische Untersuchung. (XVIII u. 226 S.) *M* 5.—
7. Heft: **Kurtscheid, Bertrand,** O. F. M., **Das Beichtsiegel** in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt. (XVI u. 188 S.) *M* 4.—
8. Heft: **Kalt,** Dr **Edmund, Samson.** Eine Untersuchung des historischen Charakters von Richt XIII—XVI. (XVI u. 102 S.) *M* 2.40
9. Heft: **Baumeister,** Dr **Ansgar, Die Ethik des Pastor Hermae.** (XIV u. 146 S.) *M* 3.—
10. Heft: **Amann,** Dr **Fridolin, Die Vulgata Sixtina von 1590.** Eine quellenmäßige Darstellung ihrer Geschichte mit neuem Quellenmaterial aus dem venezianischen Staatsarchiv. (XX u. 160 S.) *M* 3.20
11. Heft: **Fritz,** Dr **Johannes, Der Glaubensbegriff bei Calvin und den Modernisten.** (XVI u. 114 S.) *M* 2.60
12. Heft: **Stiegele,** Dr **Paul, Der Agennesiebegriff** in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der trinitarischen Terminologie. (XIV u. 144 S.)

FREIBURGER
THEOLOGISCHE STUDIEN

UNTER MITWIRKUNG DER PROFESSOREN DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT

HERAUSGEGEBEN VON

DR G. HOBERG UND DR G. PFEILSCHIFTER
PROFESSOREN AN DER UNIVERSITÄT ZU FREIBURG IM BREISGAU

ZWÖLFTES HEFT

DER AGENNESIEBEGRIFF IN DER GRIECHISCHEN THEOLOGIE DES VIERTEN JAHRHUNDERTS

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1913
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

DER
AGENNESIEBEGRIFF
IN DER GRIECHISCHEN THEOLOGIE DES VIERTEN JAHRHUNDERTS

EIN BEITRAG ZUR GESCHICHTE DER TRINITARISCHEN TERMINOLOGIE

VON

DR PAUL STIEGELE

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1913
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

BOLSBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL

105997

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 8 Aprilis 1913.

✝ **Thomas,** Archiepp̃s

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei Preßverein Freiburg i. Br. G. m. b. H.

Vorwort.

Zu den fruchtbarsten Vorarbeiten für die Dogmengeschichtschreibung gehören Einzeluntersuchungen auf dem Gebiete der terminologischen Forschung. Und das vierte Jahrhundert ist die klassische Epoche für die terminologische Arbeit in der griechischen Theologie. Zu diesen Forschungen will vorliegende Arbeit einen Beitrag liefern. Doch war es bei der Darstellung der Entwicklung des Agennesiebegriffs nicht möglich, die Vorzeit unberücksichtigt zu lassen. Daraus ergab sich in dieser Arbeit tatsächlich eine Darlegung der gesamten Entwicklung des Agennesiebegriffs nach seiner terminologischen Seite von den Anfängen der christlichen Literatur bis zum Beginn des fünften Jahrhunderts.

Die Anregung zu vorliegender Untersuchung ging von Herrn Professor Dr. G. Pfeilschifter in Freiburg i. Br. aus. Ihm, sowie der gesamten hochwürdigen theologischen Fakultät zu Freiburg i. Br. sei für ihr Wohlwollen an dieser Stelle der geziemende Dank gesagt.

Rottenburg a. N., April 1913.

Der Verfasser.

GOLDBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Inhaltsangabe.

		Seite
Vorwort		V
Literaturverzeichnis		IX
Ausgabenverzeichnis		XI
Einleitung		1—24
§ 1.	Vorchristliches Schrifttum	1—9
§ 2.	Christliches Schrifttum bis c. 300	9—24

Erster Abschnitt.

Der ältere Arianismus und seine Gegner.

§ 3.	Die Schule Lucians	25—35
	a) Arius	25—29
	b) Eusebius von Nicomedien	29—31
	c) Asterius der Sophist	31—32
	d) Marcellus von Ancyra	32—35
§ 4.	Eusebius von Caesarea und dessen Schüler	35—42
	a) Eusebius von Caesarea	35—40
	b) Eusebius von Emesa	40—42
§ 5.	Synodal-Formeln	42—50
	a) Philippopolis (343)	43—44
	b) Antiochien (344)	44—45
	c) Sirmium (351)	45—47
	d) Ancyra (358)	47—48
	e) Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea	48—50
§ 6.	Die kirchliche Lehre in Alexandria gegenüber dem Arianismus	50—63
	a) Alexander von Alexandria	50—54
	b) Athanasius	54—63
§ 7.	Hilarius von Poitiers	63—68

Zweiter Abschnitt.

Der jüngere Arianismus (Eunomianismus) und seine Bestreiter.

§ 8.	Aëtius und sein Schüler Eunomius	69—77
	a) Aëtius	69—72
	b) Eunomius	72—77
§ 9.	Basilius der Große	77—84

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

Seite

§ 10. Gregorius von Nyssa und Eunomius . . . . . 84—94
a) Gregor gegen die eunomischen Irrtümer im allgemeinen 84—87
b) Gregor gegen die Agennesie als Wesensbezeichnung im besonderen . . . . . 87—94
§ 11. Gregorius von Nazianz . . . . . 94—100
§ 12. Die pseudo-basilianischen Libri IV et V contra Eunomium 100—102

Dritter Abschnitt.

Außerhalb der Brennpunkte des arianischen Streites.

§ 13. Das ἀγέννητον in der antimanichäischen Literatur . . . . 103—109
a) Acta Archelai . . . . . 103—105
b) Serapion von Thmuis . . . . . 105—106
c) Titus von Bostra . . . . . 106—107
d) Diodor von Tarsus . . . . . 107—109
§ 14. Cyrillus von Jerusalem . . . . . 109—110
§ 15. Epiphanius von Salamis . . . . . 110—116
§ 16. Joannes Chrysostomus . . . . . 116—120
§ 17. Vier pseudo-justinische Schriften . . . . . 120—122
§ 18. Didymus der Blinde . . . . . 122—126
§ 19. Cyrillus von Alexandrien . . . . . 126—132
Schluß . . . . . 133—140
Namenregister . . . . . 141—143
Wort- und Sachregister 144

Literaturverzeichnis.

Im folgenden ist nur diejenige Literatur angegeben, welche im Verlaufe der Abhandlung zitiert ist, nicht die gesamte einschlägige Literatur, welche wohl benützt wurde, im allgemeinen aber für das vorwürfige Thema außerordentlich wenig Positives geboten hat. — Die in Zeitschriften veröffentlichten Abhandlungen werden jeweils an Ort und Stelle namhaft gemacht.

Albertz, Martin, Untersuchungen über die Schriften des Eunomius. (55 S.) 8⁰ (Inaug.-Diss.) Wittenberg 1908, Herrosé und Ziemsen.

Atzberger, L., Die Logoslehre des hl. Athanasius. Ihre Gegner und unmittelbaren Vorläufer. (VIII u. 246 S.) 8⁰ München 1880, Stahl.

Baltzer, P., Die Theologie des hl. Hilarius von Poitiers (Programm). (51 S.) 4⁰ Rottweil 1879, Rothschild.

Bardenhewer, Otto, Patrologie³. (XI u. 587 S.) 8⁰ Freiburg i. Br. 1910, Herder. (Abgekürzt P.)

— Geschichte der altkirchlichen Literatur I 1902; II 1903; III 1912. 8⁰ Freiburg i. Br., Herder. (Abgekürzt GL.)

Bardy, M. G., Didyme l'Aveugle. (XII u. 279 S.) 8⁰ Paris 1910, Beauchesne.

Bauer, K. F., Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit (Diss.). 8⁰ Leipzig 1903.

Beuzart, P., Essai sur la théologie d'Irénée (Thèse). 8⁰ Le Puy-en-Velay 1908.

Bilz, J., Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damascus. (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte IX 1.) (199 S.) 8⁰ Paderborn 1909.

Bonwetsch, N., Die Theologie des Methodius von Olympos. (Abhandlg. der Kgl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, Philol.-hist. Klasse N.F. 7.) (IV u. 173 S.) 4⁰ Berlin 1903, Weidmann.

Diekamp, Franz, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa I. (VIII u. 260 S.) 8⁰ Münster 1896, Aschendorff.

— Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse, in Byzant. Zeitschrift 18 (1909) 1—13.

Dittrich, Dionysius d. Gr. von Alexandrien. (VIII u. 130 S.) 8⁰ Freiburg i. Br. 1867, Herder.

Dorner, J. A., Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 2 Bde. 8⁰ Stuttgart 1875.

Ehrhard, Albert, Die altkirchl. Literatur und ihre Erforschung von 1884 bis 1900. Erste Abt.: Die vornizänische Literatur (Straßburger theol. Studien, erster Supplementband). (XII u. 644 S.) 8⁰ Freiburg i. Br. 1900, Herder.

LIBRARY
PACIFIC SCHOOL

Engelhardt, M. v., Das Christentum Justins des Märtyrers. (VIII u. 490 S.) 8⁰ Erlangen 1878, Deichert.

Fabricii, J. A., Bibliotheca graeca etc. Cur. G. Ch. Harles. 4⁰ Vol. IX. Hamburgi 1804, apud C. E. Bohn.

Faye, E. de, Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au 2e siècle (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences religieuses XII. vol.). 8⁰ Paris 1898, 2. éd. 1906.

Feder, A. L., S. J., Studien zu Hilarius von Poitiers. I. Die sog. „Fragmenta historica" und der sog. „Lib. I ad Constantium imperatorem" nach ihrer Überlieferung, inhaltlichen Bedeutung und Entstehung. (Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, 162. Bd., 4. Abhandlg.) Mit 2 Tafeln. (188 S.) 8⁰ Wien 1910, Hölder.

Fessler, J., Institutiones Patrologiae, quas denuo rec. B. Jungmann. 8⁰ Oeniponte. Tom. I 1890, Tom. II 1892.

Flemming, W., Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers (Diss.). 8⁰ Leipzig 1892.

Funk, F. X., Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen. I 1897, II 1899, III 1907. 8⁰ Paderborn, Schöningh.

Grabmann, M., Geschichte der scholastischen Methode. Bd. I. (XIII u. 354 S.) 8⁰ Freiburg 1909, Herder.

Hagemann, H., Die römische Kirche und ihr Einfluß auf Disziplin und Dogma etc. (704 S.) 8⁰ Freiburg i. Br. 1884, Herder.

Harnack, A., Lehrbuch der Dogmengeschichte. (Sammlung theol. Lehrbücher.) (Abgekürzt DG.) I⁴ und II⁴. 8⁰ Tübingen 1909, Mohr.

— De Appellis gnosi monarchica. (Diss.) 8⁰ Lipsiae 1874.

— Geschichte der altchristl. Literatur bis Eusebius. II 2: Chronologie von Irenaeus bis Eusebius. 8⁰ Leipzig 1904.

— Der Brief des Ptolemäus an die Flora. In den Sitzungsberichten der Kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1902, I 507—545 (s. auch unter „Ausgaben").

— Diodor von Tarsus. Vier pseudo-justinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen. (Texte und Untersuchungen 21 [N. F. 4, 1901], Nr. 4.) (251 S.) 8⁰ Leipzig 1901.

Hefele, C. J., Conciliengeschichte, Bd. I². 8⁰ Freiburg 1873, Herder. (Abgekürzt CG.)

Hilgenfeld, A., Die Ketzergeschichte des Urchristentums. 8⁰ Leipzig 1884. (Abgekürzt KG.)

Holl, K., Amphilochius von Iconium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern. (VII u. 266 S.) 8⁰ Tübingen 1904, Mohr.

Hoss, K., Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius Contra Gentes und De Incarnatione. (130 S.) 8⁰ Freiburg 1899, Mohr (P. Siebeck).

Huetii, Petri Danielis, episcopi Abrincensis: Origeniana, Rothomagi 1668. Abgedruckt bei Migne, Ser. gr. 17, 633—1284.

Kessler, K., Mani, Forschungen über die manichäische Religion I. Voruntersuchungen und Quellen. (XXVIII u. 407 S.) 8⁰ Berlin 1889, Reimer.

Klose, C. R. W., Basilius d. Gr. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte. (247 S.) 8⁰ Stralsund 1835.

Kuhn, J., Katholische Dogmatik II: Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. 8⁰ Tübingen 1857, Laupp.

Kunze, J., Die Gotteslehre des hl. Irenäus. (Diss.) 8⁰ Leipzig 1891.

Leipoldt, J., Didymus der Blinde von Alexandria (Texte und Untersuchungen XXIX, 3). (148 S.) 8⁰ Leipzig 1905.

Lightfoot, J. B., The apostolic fathers. Part 2: S. Ignatius, S. Polycarp. Revised texts with introductions, notes, dissertations and translations. 3 vols. 8⁰ London, 2. ed. 1889, Macmillan.

Möhler, J. A., Athanasius d. Gr. und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus. 2 Tle. 8⁰ 1. Aufl. Mainz 1827, Kupferberg.

— Gesammelte Schriften und Aufsätze, hrsg. von J. J. Döllinger. 8⁰ I 1839, II 1840. Regensburg, Manz.

Möller, E. W., Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes. Mit Spezialuntersuchungen über die gnostischen Systeme. (IX u. 572 S.) 8⁰ Halle 1860, Fricke.

Petavii, Dionysii, Aurelianensis e Soc. Jesu, De Theologicis Dogmatibus. Tom. II. De Ss. Trinitate. 2⁰ Venetiis 1745.

Pfättisch, J. M., Der Einfluß Platons auf die Theologie Justins des Märtyrers. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte X 1). 8⁰ Paderborn 1910, Schöningh.

Pommrich, A., Die Gottes- und Logoslehre des Theophilus von Antiochien und Athenagoras von Athen (Diss.). 8⁰ Leipzig 1904.

Redepenning, E. R., Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. 2 Bde. 8⁰ Bonn 1841—1846.

Rupp, J., Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen. (VIII u. 262 S.) 8⁰ Leipzig 1834, Dyk.

Schwane, J., Dogmengeschichte. I: Vornicänische Zeit ². Freiburg i. Br. 1892, Herder; II: Patristische Zeit ², ebd. 1895. (Abgekürzt DG).

Stähelin, H., Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur VI). 108 S. 8⁰ Leipzig 1890.

Suiceri, Joh. Casp., Thesaurus ecclesiasticus e Patribus graecis etc. Opus novum. Tom. I. 2⁰ Amstelodami 1682.

— Sacrarum observationum liber singularis. kl. 4⁰ Tiguri 1665.

Thilo, J. C., Über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa. kl. 8⁰ Halle 1832.

Willmann, O., Geschichte des Idealismus. Braunschweig 1896, F. Vieweg. Bd. II: Der Idealismus der Kirchenväter und der Realismus der Scholastik.

Ausgaben.

Mit Ausnahme derjenigen Schriftsteller, welche schon in den Kirchenväter-Ausgaben des sog. Wiener und Berliner Corpus ediert sind, ist bei jedem einzelnen Schriftsteller außer der zu grunde gelegten Ausgabe, welche

im folgenden namhaft gemacht wird, auch die Series graeca (bzw. latina) von Migne (abgekürzt M.) zitiert.

Die Ausgaben im Berliner und Wiener Corpus werden jeweils nicht nach dem Sammelnamen, sondern nach dem Personennamen der einzelnen Herausgeber zitiert.

Adamantius (Dialogus de recta in Deum fide) ed. W. H. van de Sande Bakhuyzen, Leipzig 1901. (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte.)

Alexander von Lycopolis, contra Manichaeos disputatio, ed. Brinkmann, Leipzig 1895, Teubner. kl. 8⁰

Aristides von Athen, Apologie, ed. E. Hennecke, Leipzig 1863, Hinrichs. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der christl. Literatur IV.)

Arnobius, Adversus nationes, ed. A. Reifferscheid, Wien 1875. (Corpus script. eccl. lat. 4.)

Athanasius, S. P. N. Athanasii Archiep. Alex. opera omnia que exstant etc. opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congr. S. Mauri. Tom. I 1 et 2, II, III. 2⁰ Patavi 1777. (Abgekürzt Montf. nach dem Herausgeber B. de Montfaucon O. S. B.)

Athenagoras von Athen, ed. Ed. Schwartz, Leipzig 1891. (Texte und Untersuchungen etc. IV 2.)

Basilius von Caesarea, S. P. N. Basilii, Caesareae Capp. Archiep., opera omnia etc. Opera et studio D. Juliani Garnier, Presb. et Mon. Benedictini e congr. S. Mauri. Parisiis, Coignard. Tom. I, II, III. 1721 bis 1730. (Abgekürzt Garn.)

Chrysostomus, S. P. N. Joannis Chrysostomi Archiep. Constant. Opera omnia quae exstant. Opera et studio D. Bern. de Montfaucon, Mon. Benedict. e congr. S. Mauri. Parisiis 1718—1738. 13 voll. 2⁰ (Abgekürzt Montf.)

Claudianus Mamertus opp. ed. A. Engelbrecht. Wien 1885 (Corp. script. eccl. lat. 11).

Clemens von Alexandrien, hrsg. von Otto Stählin. 3 Bde. Leipzig 1905—1909 (Die griech. christl. Schriftst.)

Clementinen, Pseudo-clementinische Homilien, hrsg. („Clementina“) von P. de Lagarde. 8⁰ Leipzig 1865, Brockhaus.

Constitutiones apostolorum ed. F. X. Funk. 2 voll. 8⁰ Paderbornae 1905—1906.

Cyrillus von Alexandrien, S. P. N. Cyrilli Alex. Archiep. Opera. Cura et studio J. Auberti. Parisiis 1638. 6 tomi. 2⁰ (Abgekürzt Aub.)

Cyrillus von Jerusalem, S. Cyrilli Archiep. Hieros. opp. Cura et stud. D. A. A. Touttée O. S. B. e congr. S. Mauri. 2⁰ Venet. 1773.

Didymus von Alexandrien, De trinitate libri tres, ed. J. A. A. Mingarelli. 2⁰ Bononiae 1769. (Abgekürzt Ming.)

Doctrina Patrum de incarnatione Verbi ed. F. Diekamp. 8⁰ Münster 1907.

Epiphanius von Salamis, Ancoratus. In Epiphanii Ep. Constant opp. ed. G. Dindorfius. 3 voll. 8⁰ Lipsiae 1859, Weigel; Panarium in Corpus haereseologicum II 1, II 2 und II 3 ed. Franc. Oehler. Berolini 1859—1860, Asher. 8⁰ (Panarium abgekürzt Haer.)

Epistolae Romanorum Pontificum genuinae et quae ad eos scripta sunt a S. Hilaro usque ad Pelagium II. Rec. et ed. A. Thiel. Tom. I. 8⁰ Brunsbergae 1868.

Eusebius von Caesarea, Demonstratio evangelica ed. Th. Gaisford. 2 Bde. Oxford 1852. 8⁰ (Abgekürzt Gf.); Contra Marcellum und De ecclesiastica Theologia (hrsg. von E. Klostermann. Leipzig 1906 (Die griech. christl. Schriftsteller; Eusebius IV) (abgekürzt Kl.). Im Anhang eine Sammlung der erhaltenen Fragmente Marcells von Ankyra (abgekürzt Frg.). Kirchengeschichte (abgekürzt HE) hrsg. von E. Schwartz — Th. Mommsen. Leipzig 1903—1909 (Die griech. christl. Schriftsteller; Eusebius II 1, 2, 3).

Eusebius von Emesa, Homilien unter den Werken des Eusebius von Caesarea: De fide adv. Sabellium I et II. Bei Gallandi, Bibl. Vet. Patr. IV. Venetiis 1768.

Gregor von Nazianz, S. P. N. Gregorii Theologi vulgo Nazianzeni Archiep. Constant. opera omnia. Opera et studio Monachorum O. S. B. e congregatione S. Mauri. Vol. I (Herausgeber Clémencet). Parisiis 1778. 2⁰ (Abgekürzt Clém.)

Gregor von Nyssa, S. Gregorii Nysseni opera ed. Franc. Oehler. Tom. I. Halis Saxonum 1865. 8⁰ (Mit den dort verwerteten Randbuchstaben.)

Hegemonius, Acta Archelai, hrsg. von Ch. H. Beeson. Leipzig 1906 (Die griech. christl. Schriftsteller).

Hilarius von Poitiers, S. Hilarii Pictav. Ep. Opera, studio et lab. Mon. ord. S. Ben. e congr. S. Mauri. Neuausgabe besorgt von Sc. Maffei. 2 vol. 2⁰ Veronae 1730. (Abgekürzt Maff.)

Hippolytus von Rom, Danielkommentar hrsg. von N. Bonwetsch. Leipzig 1897 (Die griech. christl. Schriftsteller). „Philosophumena“ (Refutationes omnium haeresium libri X quae supersunt) rec. L. Duncker et F. G. Schneidewin. Gottingae 1859. 8⁰ (Abgekürzt DS.) Das übrige bei: Hippolyti Rom. quae feruntur omnia graece. E recogn. P. A. de Lagarde. 8⁰ Lipsiae (Teubner) et Lond. 1858.

Joannes Damascenus, S. P. N. Joannis Damasceni mon. et presb. Hieros. Opera omnia. Opera et studio P. Michaelis Lequien O. Pr. 2 voll. 2⁰ Parisiis 1712.

Irenaeus von Lyon, Irenaei ep. Lugd. et mart. Contra haer. ll. quinque. Studio et labore D. R. Massuet presb. et mon. Ben. e congr. S. Mauri. 2⁰ Parisiis 1710. (Abgekürzt Mass.)

Justinus Martyr opp. ed. J. C. de Otto. Tom. I 1876, Tom. II 1877 in Corpus apologetarum Christian. saeculi 2. Jenae ³. 8⁰ (Abkürzungen: Erste Apologie = A I, zweite Apologie = A II, Dialog mit Tryphon = D.)

Pseudo-justinische Schriften im Corpus apolog. Christian. saeculi 2. Ed. J. C. de Otto. Tom. III 1 (Vol. 4) 1880 und Tom. III 2 (Vol. 5). 8⁰ Jenae.

Lactantius, Divinae Institutiones rec. Samuel Brandt. Wien 1890. 8⁰ (Corp. script. eccl. lat. 19.)

Lucifer von Calaris, opuscula rec. Guil. Hartel. Wien 1886. 8⁰ (Corp. script. eccl. lat. 14.)

Methodius von Olympos. Von G. Nath. Bonwetsch. I. Schriften. 8⁰ (XLVII u. 408 S.) Erlangen und Leipzig 1891, Deichert.

Nestorius, Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und hrsg. von Fr. Loofs. 8° (X u. 407 S.) Halle 1905, Niemayer.

Novatian, De Trinitate, ed. by W. Yorke Fausset (Cambridge Patristic Texts). 8° Cambridge 1909, at the University press.

Origenes, Gegen Celsus, hrsg. von P. Koetschau. Leipzig 1899. (Die griech. christl. Schriftsteller; Origenes I—II.) Johanneskommentar, hrsg. von E. Preuschen. Leipzig 1903 (Ebd. Origenes IV).

Patres apostolici. Ed. F. X. Funk. Editio post Hefelianam quartam quinta. 2 voll. 8° Tubingae 1881.

Philo von Alexandrien, opera ed. Cohn et Wendland. 5 voll. 8° Berolini 1896—1906. (Abgekürzt CW.) Das übrige bei Mangey I. II. Fol. London 1742.

Phoebadius von Agennum, Opp. bei Gallandi Bibl. Vet. Patrum V. Venetiis 1769.

Photius, Bibliotheca codd. ed. J. Bekker. 4° Berolini 1824.

Serapion von Thmuis, Contra Manichaeos ed. Basnage. Der hier fehlende Teil bei Lagarde, Titi Bostreni etc. (s. d.) 69—103.

Socrates, Kirchengeschichte (abgekürzt HE): Hist. eccl. Scriptores Henr. Valesio interprete. II. 2° Aug. Taur. 1747.

Sozomenus, Kirchengeschichte (abgekürzt HE) siehe bei Socrates.

Tatian der Assyrer, Apologie, ed. Ed. Schwartz. Leipzig 1888. (Texte und Untersuchungen etc. IV, 1.)

Tertullian, Pars I (Corp. script. eccl. lat. 20) ed. A. Reifferscheid et G. Wissowa. Wien 1890, Pars III (Corp. script. eccl. lat. 47) ed. E. Kroymann. Wien 1906.

Theodoret von Cyrus, Kirchengeschichte (abgekürzt HE), hrsg. von L. Parmentier. Leipzig 1911. (Die griech. christl. Schriftsteller.)

Theophilus von Antiochien, Libri tres ad Autolycum ed. J. C. de Otto in Corpus apol. christ. saec. 2; VIII. Jenae 3.

Titus von Bostra, Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece ed. P. A. de Lagarde. 8° Berolini 1859, Hertz.

Weitere Abkürzungen.

BZ = Byzantinische Zeitschrift, begründet von Karl Krumbacher, seit dessen Tod hrsg. von A. Heisenberg und P. Marc. Leipzig 1892 ff.

DThC = Dictionnaire de Théologie catholique, commencé par A. Vacant, continué par E. Mangenot. Paris, Letouzey et Ané 1903 ff.

JpTh = Jahrbuch für protest. Theologie.

RE = Realencyclopädie für prot. Theologie und Kirche. Begründet von Herzog. 3. Aufl. von Hauck. 21 Bde. 8° Leipzig 1896—1900, Hinrichs.

RHE = Revue d'Histoire ecclésiastique, hrsg. von A. Cauchie und P. Ladeuze. Löwen 1900 ff.

SAB = Sitzungsberichte der königl. preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

Einleitung.

Der gallische Priester Claudianus Mamertus († um 474 n. Chr.) bezeichnete in seiner Schrift de statu animae das Problem de genito ingenitoque Deo als sublimissima quaestio[1]. Er konnte sich zur Rechtfertigung dieser Note auf die griechische Theologie des gesamten vierten Jahrhunderts berufen. Der Begriff der Agennesie war, ähnlich, wenn auch nicht im selben Maße wie jener der Homoousie, einer der umstrittensten in den trinitarischen Kämpfen jener Zeit, so daß besonders für das vierte Jahrhundert zutrifft, was Petavius sagt: er wisse kein Wort, das heftiger umstritten worden sei unter den Attributen der ersten göttlichen Person, als ἀγέννητος[2]. Nicht zum geringsten Teil ergaben sich diese Schwierigkeiten aus der Verwandtschaft der beiden Wörter ἀγένητος und ἀγέννητος.

Unsere Untersuchung über diese beiden Ausdrücke wird nach einer einleitenden Darstellung der Vorgeschichte des Problems sich auf die beiden Hauptphasen der großen trinitarischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts, die altarianischen und die jungarianischen Kämpfe erstrecken. Daran schließt sich eine Besprechung des Problems bei denjenigen Schriftstellern, die außerhalb dieser Kämpfe stehen.

§ 1.

Vorchristliches Schrifttum.

Eine Untersuchung über ἀγένητος und ἀγέννητος als theologische Termini hat von der etymologischen Bedeutung derselben auszugehen. Sie hat des weiteren kurz klarzulegen, ob und inwiefern diese Begriffe bei ihrem Auftreten in der Terminologie der christlichen Theologen bereits allgemein griechisches Sprach-

[1] De statu animae I 4 (ed. Engelbrecht 24).

[2] De Ss. Trinitate V cap. I 1 (ed. Veneta 1745, 260 a).

gut waren. Naturgemäß hängen diese beiden Vorfragen innig miteinander zusammen[1].

Etymologisch betrachtet ist ἀγένητος das Privativum von γενητός, dem Verbaladjektiv von γίγνομαι oder γίνομαι. Heißt also γενητός „geworden", so bedeutet ἀγένητος „ungeworden". Nun aber umfaßt γενητός bezw. ἀγένητος als Verbaladjektiv außer dem Moment der Tatsächlichkeit bezw. Nichtwirklichkeit, wie es in unserem „geworden" bezw. „ungeworden" sich ausdrückt, auch noch das der Möglichkeit bezw. Unmöglichkeit, dem nur etwa die Übersetzung γενητόν = „das eine Entstehung Habende", ἀγένητον = „das Entstehungslose" gerecht zu werden vermag.

Das Verbum γεννᾶσθαι = „zeugen" bildet als Verbaladjektiv γεννητός, als dessen Privativum ἀγέννητος. Γεννητός ist = gezeugt; ἀγέννητος ungezeugt, je mit dem entsprechenden Möglichkeitscharakter.

Inwieweit sind nun diese Wörter und ihre uns geläufige etymologische Unterscheidung in der griechischen vorchristlichen Literatur zu beobachten?

Ἀγέννητος findet sich bei Sophocles[2] in der Bedeutung: „nicht von (vornehmer) Abkunft"; ferner als „ungezeugt", wo Ödipus[3] sagt: „ich war damals noch ungezeugt". — Nun lesen wir aber γεννητός und ἀγέννητος auch an Stellen, wo die Bedeutung „ungezeugt" nicht in Frage kommen kann. So spricht Aristoteles[4] davon, daß es ein γιγνόμενον geben muß und eines, ἐξ οὗ γίγνεται, und daß von diesen beiden das letztere ἀγέννητον sein muß. Hier hat also ἀγέννητον die Bedeutung von „nicht geworden", „ungeworden". Dasselbe trifft zu, wenn Plato von drei ἀγέννητα spricht, von denen er dann sagt: Τούτων οὖν μὴ γενομένων[5]. Oder wenn in dem dorischen Traktat „Über die Weltseele"[6] die Rede ist vom θεὸς ἀγένητος und unserm

[1] Einen Exkurs über ἀγέννητος und ἀγένητος, besonders bis Athanasius hat J. B. Lightfoot veröffentlicht in seiner Ausgabe der Apostolischen Väter (The Apost. Fathers II 90—94). Daselbst finden sich viele Belegstellen. Manche längere und kürzere Bemerkungen über die Unterscheidung der beiden Wörter finden sich auch in den einzelnen Präfationes der Väter-Ausgaben. Ferner bei Suicer, Thesaurus 48—53; ders. Sacrarum observ. etc. 170—180. Weitaus am gründlichsten aber ist Petavius, De trin. V cap. 1 bis 3 (260—274). [2] Trach. 61. [3] Oed. in Col. 973.

[4] Metaphys. II 4 (HSt 999 b, 4). [5] Timaeus (HSt 41 b).

[6] Fälschlich den Namen Timaeus des Lokrers tragend, in Platons Werken ed. Stallbaum 1838 VIII 439 u. 441.

χρόνος γενητός als einem Abbild des χρόνος ἀγένητος (= Ewigkeit). Und wiederum, wenn Plutarch redet vom ἀγέννητος θεός, dem Vater des Kosmos und der anderen γεννητά[1]. In demselben Sinne erzählt Diodorus Siculus, daß die einen der Philosophen den Kosmos als ἀγέννητος und unvergänglich, die andern als γεννητός und vergänglich behandelt haben[2], eine Mitteilung, die sich in der Folge bei vielen heidnischen und christlichen Schriftstellern findet.

Diese Tatsache, daß wir nämlich so oft ἀγέννητος lesen, wo wir dem Sinne nach ἀγένητος erwarten, findet ihre Erklärung in folgenden Erwägungen, die für die ganze Entwicklung des Agennesie-Begriffs bedeutungsvoll sind:

Fürs erste ist es in außerordentlich vielen Fällen textkritisch unmöglich, eine genaue Entscheidung darüber zu fällen, wie die ursprüngliche, authentische Schreibart gelautet hat. Bei denjenigen Texten und Mitteilungen, die wir erst aus zweiter und dritter Hand haben, leuchtet dies ohne weiteres ein; allein auch da, wo die Textgeschichte sich auf verhältnismäßig einfachen und geraden Linien bewegt, ist oft eine derartige Unsicherheit betr. des einen ν oder der zwei νν zu bemerken, daß auf die jeweils vorliegende relativ beste Textgestalt keine Schlüsse aufgebaut werden können. Diese Tatsache, die sich bei den Werken der Kirchenväter ebenso unangenehm bemerkbar macht, — hier wird sie übrigens durch das relativ junge Alter mancher der besten Handschriften etwas erklärlicher —, ist so allgemein bemerkt worden, daß z. B. die Herausgeber von Werken der Kirchenväter mannigfach ihre Ungeduld darüber zum Ausdruck gebracht haben[3]. Diese Sachlage wird im Laufe der Darlegungen in der Weise zu berücksichtigen sein, daß, wo nichts besonderes bemerkt ist, die jeweils vorliegende Textgestalt (ein ν oder zwei νν), die sich immer eng an die besten Ausgaben anschließt, für sich allein keine Folgerung für die eine oder andere philosophische oder theologische Anschauung erlaubt.

Die angegebene Erklärung genügt aber nicht überall. Die Tatsache der handschriftlichen Verwechslung könnte keinen so weitgreifenden Umfang gewonnen haben, wenn sie nicht durch ein inneres Moment gestützt worden wäre. Worin dies zu

[1] Sympos. VIII 1. [2] Bibl. hist. I 7.

[3] Siehe z. B. Garnier in der Ausgabe des hl. Basilius, Note zu Adv. Eun. I 5 (Garn. I 214; M. 29, 515).

suchen ist, zeigt uns ein Blick auf einige Stellen in der griechischen philosophischen Literatur. Aristoteles[1] spricht einmal von dem γεννᾶν als einer Wirkungsweise der Materie, die mit ποιεῖν synonym erscheint. Ihr Gegenteil ist φθείρειν. Hier hat nun γεννᾶν offenbar nicht seine begrenzte Bedeutung „zeugen". Entweder es tritt stellvertretend als Transitivum von γίγνεσθαι auf, oder es wird in einer ganz abgeschwächten Bedeutung gebraucht, der Bedeutung des mechanischen Werdens, die sich dem Begriff des Gezeugtwerdens, des biologischen Werdens insofern an die Seite stellen läßt, als beides eine Art von Werden darstellt. In jedem Falle repräsentiert γεννᾶν zwei Begriffe: Neben dem vollwertigen Zeugungsbegriff den sekundären: entstehen lassen, hervorbringen. Dieser Doppelbedeutung entspricht ein Doppelsinn des Verbaladjektivs γεννητός: 1. „gezeugt", 2. „geworden" und des Privativums ἀγέννητος: 1. „ungezeugt", 2. „ungeworden", ferner des Adverbiums ἀγεννήτως, endlich des Substantivs ἀγεννησία. Für all diese Punkte werden sich im Laufe der Erörterung Belege ergeben. Hierin, in dieser Doppelbedeutung besteht nun das innere Moment, das der äußeren, handschriftlichen Verwechslung zwischen ἀγένητος und ἀγέννητος Vorschub leistete.

Aus diesen Erwägungen heraus erklärt es sich denn auch, warum wir so oft in der lateinischen Literatur da, wo sie Gedanken der Griechen wiedergibt, die Wörter nasci, gigni und namentlich ingenitus finden, neben und anstatt infectus; so versteht man, weshalb manche klassischen und christlichen Schriftsteller so oft infectus übersetzen, wo wir ἀγέννητος lesen, während sie anderseits oft ingenitus und gigni haben, wo in unserm Text ἀγένητος steht. So übersetzt Cicero das (nach unserer Lesart) platonische ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη mit natura animi neque nata certe est et aeterna est[2]. Das kurz zuvor bei Plato stehende ἀγένητον übersetzt er mit dem allgemeinen quod numquam oritur, anderswo mit cuius nulla est origo[3]. In Übereinstimmung mit Cicero gibt Tertullian[4] als Plato's Ansicht die Theorie von einer anima innata et infecta an, mit einer begrifflichen Scheidung zwischen innatus und infectus, wozu an sich seine Vorlage nicht auffordert.

[1] „Über Entstehen und Vergehen" II 9 (ed. Prantl II 470).

[2] Tuscul. I 23; Plato, Phaedrus 24 (HSt 245 d, e).

[3] De republica VI 25. [4] De anima 4 (ed. Reifferscheid-Wissowa I 303, 27).

Daß aber auch im lateinischen Sprachgebrauch das gigni und nasci in der abgeschwächten Bedeutung des griechischen γενναὰσθαι gebraucht wurde, sagt Tertullian an derselben Stelle in einer Bemerkung, die man klassisch nennen kann. „Es ist zwar etwas anderes natum, etwas anderes factum; jenes kommt nämlich den animalischen Wesen zu. Die Unterschiede aber, die an sich ihren Ort und ihre Zeit haben, treffen manchmal zusammen in dem, was ihre Zuständlichkeit betrifft. Daher kann man auch bei einem Geschöpf von „Hervorgehen" reden, denn alles, was irgendwie das Sein empfängt, wird gezeugt (generatur). Deshalb kann auch der Schöpfer Vater des Geschöpfes genannt werden, und so gebraucht es auch Plato." [1]

In diesem Sinne spricht auch Arnobius[2] vom Deus ingenitus und dem mundus natus et genitus[3], wiewohl auch bei ihm schon ingenitus in der später allgemein üblichen Bedeutung von „ungezeugt" [4] (neben nativitatis expers[5]) vorkommt; so gebraucht Lactantius das nasci von der Materie als gleichbedeutend mit procreari[6].

Neben dem γεννητός und ἀγέννητος in der abgeschwächten Bedeutung ist nun aber im klassischen Sprachgebrauch die Form γενητός und ἀγένητος mit einem ν außerordentlich häufig, so daß sie über jenes γεννητός und ἀγέννητος weitaus überwiegt. Vom Standpunkt der textkritischen Sicherheit aus sind auch hier wieder zuerst solche Stellen namhaft zu machen, an denen die Lesart ἀγένητος durch das Metrum (dritte Silbe im Daktylus) gedeckt ist. So zitiert Clemens von Alexandrien einen Ausspruch von Parmenides:

Πολλὰ μάλ' ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
Οὖλον μουνογενές τε καὶ ἄτρεμες ἠδ' ἀγένητον[7].

Die Bedeutung ist einleuchtend: ἀγένητον vom Sein der Gottheit. Ebenso findet sich in dem allerdings etwas späteren vielzitier-

[1] De anima 4 (ed. Reifferscheid I 303 f).

[2] Adv. nationes I 31 (Reifferscheid 21, 1); II 35 (76, 18); II 72 (107, 6).

[3] II 56 (92, 14 f).

[4] VII 35 (269, 2ff). [5] IV 19 (157, 6).

[6] Divin. instit. II 8 (ed. Brandt 134, 5); II 9 (145, 2—5). Aus den angeführten Stellen ergibt sich die Falschheit der Ansicht Gesners (in seiner Ausgabe des Athenagoras — in der Editio Nova Morelliana, Köln 1686, Annotatio p. 183), der zur Erklärung der vielen Verwechslungen einen Sprachgebrauch γίγνεσθαι = gigni, nasci konstruieren wollte.

[7] Strom. V 14 (ed. Stählin II 402, 8—9).

ten angeblichen Fragment aus den „Oracula Sibyllina“[1] ἀγένητος vom göttlichen Ungewordensein in seiner Schreibart durch das Metrum gesichert. — Stellen aus den Prosaikern werden im folgenden zu nennen sein.

Ist nun dieses ἀγένητον = ungeworden ein eindeutiger Begriff? — Keineswegs. Aristoteles empfand, bevor er an die Lösung der Frage ging, ob der οὐρανὸς ἀγένητος ist, das Bedürfnis, sich zuerst über den Begriffsinhalt des ἀγένητος klar zu werden[2]. Er unterscheidet drei Bedeutungen: „Man spricht von ἀγένητον, 1. wenn etwas jetzt ist, das früher nicht war, ohne daß es jedoch geworden wäre oder sich verändert hätte . . ., 2. wenn etwas, das werden oder geworden sein sollte, nicht ist . . ., 3. wenn etwas unmöglicherweise geschehen kann, wie wenn etwas jetzt sein sollte und dann wieder nicht.“ Dementsprechend zählt Aristoteles dann auch drei Bedeutungen von γενητόν auf, (wobei die zweite und dritte vertauscht sind): „γενητόν nennt man etwas, 1. wenn es, während es früher nicht war, später ist, sei es, daß es geworden ist oder nicht . . ., 2. wenn es möglich ist, sei es, daß die Möglichkeit schon verwirklicht ist oder leicht verwirklicht werden kann, 3. wenn einem Ding ein Werden aus dem Nichts ins Sein zukommt, sei es, daß es schon ist, durch das Werden besteht, oder daß es noch nicht ist, aber werden soll.“

Diese Begriffsanalyse zeigt die verbaladjektivische Bedeutung des ἀγένητον bzw. γενητόν sehr deutlich. Sie ist aber, wenigstens betr. des ἀγένητον, unvollständig Der ersten Bedeutung von γενητόν entspricht seitens des ἀγένητον ein Begriff, auf den es uns vor allem ankommt, den Aristoteles aber erst im folgenden anführt[3]: „Ich nenne ἀγένητον und ἄφθαρτον nach ihrer hauptsächlichsten Bedeutung: ἀγένητον das was jetzt ist und von dem es früher nicht wahr gewesen wäre, zu sagen, das es nicht ist, ἄφθαρτον das, was jetzt ist und von dem es später nicht wahr sein wird, zu sagen, daß es nicht ist.“

Das, nämlich „ungeworden“, ist also die hauptsächlichste Bedeutung von ἀγένητον, und sie gehört nach Aristoteles mit dem begrifflich von ihr unzertrennlichen ἀΐδιον[4] und dem tat-

[1] Theophilus, ad Autolycum II 36 (Otto VIII 164; M. 6, 1009 C); Lactantius, Divin. instit. I 6 (Brandt 23, 17).

[2] „Über das Himmelsgewölbe“ I 11 (ed. Prantl 1857, II 80 f).

[3] Ebd. I 12 (Prantl II 92). [4] Eth. Nicom. VI 3, 2 (HSt 1139, b 24).

sächlich mit ihr notwendig verbundenen ἄφθαρτον[1] zu den Eigenschaften des Himmels[2], der Materie[3], der Zeit (gegen Plato, „ὃς αὐτὸν γεννᾷ μόνος)[4], während die Elemente der Körper als solche γενητά und φθαρτά sind[5].

Dieses ἀγένητον ist es auch, was Plato[6] von der Seele aussagt, dessen Anwendung auf die Materie und den Kosmos der Grund unaufhörlichen Kampfes zwischen den griechischen Philosophen bis in die christlichen Jahrhunderte hinein war, der seine Nachwirkungen auch noch in der patristischen Philosophie geltend gemacht hat.

Der Vollständigkeit halber sei noch eine andere Bedeutung von ἀγένητον erwähnt. Sie leitet sich aus dem Begriffe dessen, „was nie geworden ist", ab und fügt dem hinzu „und jetzt auch noch nicht ist", d. h. „ungeschehen", wie etwa in Platon's Protagoras: „Das, was geschehen ist, kann nicht ἀγένητον gemacht werden."[7]

Es wurde oben von der speziell verbaladjektivischen Bedeutung geredet, die namentlich Aristoteles sehr hervorkehrt. Für seine logisch-ontologische Untersuchung ist dieser Möglichkeitscharakter von ἀγένητος wesentlich; für die Theodizee der griechischen Patristik, die sich ja nur mit dem wirklich realisierten oder vielmehr ewig realen ἀγένητον bzw. ἀγένητος beschäftigt, ist er bedeutungslos, und wir können uns füglich im folgenden mit ἀγένητος = „ungeworden", γενητός = „geworden" begnügen. Unzulässig ist die Übersetzung „ungeschaffen" — „geschaffen", die sich häufig zeigt, aber in einer mangelhaften Begriffsanalyse wurzelt. „Ungeschaffen" ist ἄκτιστον, „geschaffen" κτιστόν.

Beim Abschluß der Angaben über den klassischen Sprachgebrauch ist noch Philo, der alexandrinische Jude, zu erwähnen. Seine terminologische Stellungnahme ist typisch für die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, sie ist nicht

[1] „Über das Himmelsgewölbe" I 12 (Prantl II 92—98); ἀγένητον und ἄφθαρτον gehören auch zum Begriff des ἄπειρον: Phys. III 4 (Prantl I 118).

[2] „Über das Himmelsgewölbe" I 9 (ed. Prantl II 66).

[3] Wenigstens κατὰ δύναμιν: Phys. I 9 (Prantl I 50).

[4] Phys. VIII 1 (Prantl I 380).

[5] „Über das Himmelsgewölbe" III 6 (Prantl II 222).

[6] Phaedrus 24 (HSt 245 c).

[7] Prot. 23 (HSt 324 b). Dasselbe „Gesetze" XI (HSt 934 a); Plutarch, Mor. (HSt 115 a); Diodorus Sic. 17, 30 (HSt II 182); ἀγένητον = unerhört: Plutarch, Mor. 38; Dionysius Hal., Hist. A. R. VI 85 (HSt 1235) u. a.

ohne Einfluß auf die Theodizee der Apologeten und der Theologen des 3. Jahrhunderts; sie ist aber auch — und deshalb gehört sie hieher —, was ihre Begriffsinhalte in unserer Frage angeht, eine reine Frucht der griechischen Philosophie. Dementsprechend dürfen wir erwarten, bei Philo begriffsinhaltlich denselben Gedanken zu begegnen, wie wir sie schon dargelegt haben. Was den Begriffsumfang betrifft, so wird natürlich als ἀγένητος = ungeworden nicht mehr die Welt, sondern Gott erscheinen. Wirklich gebraucht Philo auch mit einer gewissen Vorliebe das Wort ἀγένητος als Prädikat Gottes gegenüber all den γενητά[1]. Gott ist auch gegenüber dem πατὴρ γενητός der wahre πατὴρ ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος[2]. — Von Philos Logosbegriff sei hier nur die berühmte Stelle erwähnt, daß der Logos mitten zwischen Gott und den Menschen stehe, „nicht ἀγένητος wie Gott, noch auch γενητός wie ihr"[3]. — Was aber die Welt angeht, so hält Philo allen denen, welche sie für ἀγένητος ansehen (er zählt drei verschiedene Gruppen von Ansichten betr. des Gewordenseins oder Ungewordenseins der Welt auf[4]), die Worte des Moses entgegen, der keinen κόσμος ἀγένητος kannte, wie die, welche die Welt anstatt des Schöpfers sehen, sondern nur einen κόσμος γενητός[5]. In dieser Anschauung weiß sich Philo mit seinem Meister Plato, der auf Hesiod fuße, einig[6]. — Ist der Kosmos nicht ἀγένητος, dann auch der Mensch nicht. Dies geht gegen den Peripatetiker Kritolaos[7]. — Den Zusammenhang seines ἀγένητον mit dem aristotelischen zeigt Philo, wo er das ἀγένητον mit dem ἀκίνητον verbindet[8]. Ἀγένητον (textkritisch sicher) steht auch im Gegensatz zu γενεαί[9]. Anderseits kennt

[1] De mutat. nominum 3 (ed. Cohn-Wendland III 160, 24 f); Quod Deus sit immutabilis 34 (CW II 90, 7); De Decalogo 23 (CW IV 296, 15); Legum allegoriarum III 73 (CW I 159, 22); Quis rerum divin. heres 4 (CW III 4, 14); ebd. 20 (CW III 23, 5); De somniis I 14 (CW III 221, 17); De sacrificiis Abelis et Caini 17 (CW I 228, 4); ebd. 30 (CW I 242, 11) — der Gedanke kehrt bei Clemens von Alexandrien wieder; ebd. 30 (CW I 243, 19); De poenitentia 2 (CW V 322, 15); De Plantatione 16 (CW II 147, 4); De Migratione Abrahami 28 (CW II 299, 15 f).

[2] De Josepho 43 (CW IV 117, 14).

[3] Quis rerum divin. heres sit 42 (CW III 47, 7 f).

[4] De incorruptibilitate mundi 3 (ed. Mangey II 489).

[5] De opificio mundi 2 (CW I 2, 12); De Plantatione 12 (CW II 143, 23).

[6] De incorruptibilitate mundi 5 (Mangey II 490).

[7] Ebd. 6 (Mangey II 492). [8] De somniis I 43 (CW III 255, 13).

[9] De mutatione nominum 2 (CW III 158, 16).

Philo auch das γενναῖν im platonischen metaphorischen (oder abgeschwächten) Sinn: ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας[1]. Endlich fehlt bei ihm nicht die Bedeutung „ungeschehen“[2] und „unerhört“[3].

§ 2.

Christliches Schrifttum bis c. 300.

So war der Begriff der Agennesie eine gangbare Münze, als die christliche Theologie anfing, ihre Lehren wissenschaftlich zu formulieren. Die Heilige Schrift kennt das Wort ἀγέννητος oder ἀγένητος nicht; erst mit dem Erwachen der theologischen Spekulation stellte sich auch das Bedürfnis heraus, für die durch ἀγέννητος und ἀγένητος dargestellten Begriffsinhalte den entsprechenden Ausdruck zu finden.

Derjenige, welcher erstmals das Wort ἀγέννητος im christlichen Schrifttum gebrauchte, war der hl. Ignatius von Antiochien. Die berühmt gewordene Stelle lautet: Εἷς ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός . . .[4]. Die Lesart νν ist gesichert, trotzdem mehrere Hand-

[1] De somniis I 13 (CW III 221, 13).

[2] De Josepho 28 (CW IV 96, 20). [3] In Flaccum 17 (Mangey II 537).

[4] Ep. ad Eph. VII 2 (ed. Funk I 178). Im Anschluß an diese Stelle sei hier schon vorausgenommen, daß der Interpolator der ignatianischen Briefe, der mit dem Verfasser der unechten Ignatius-Briefe und vielleicht mit dem Kompilator der Apostolischen Konstitutionen identisch ist, im interpolierten Ephesierbrief diese Stelle folgendermaßen änderte: Ἰατρὸς δὲ ἡμῶν ἐστιν ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, ὁ ἀγέννητος καὶ ἀπρόσιτος, ὁ τῶν ὅλων κύριος, τοῦ δὲ μονογενοῦς πατὴρ καὶ γεννήτωρ (ed. Funk II 188, 25—27). Er will also ἀγέννητος in keiner Bedeutung für den Sohn haben, nur für den Vater, dem er es denn, im Unterschied von dem echten Ignatius, sehr häufig beilegt. Siehe Ad Magnes. VII 2 (Funk II 84, 24); Ad Philipp. VII 2 (Funk II 112, 18); Ad Philadelph. IV 2 (Funk II 128, 17); Ad Antioch. XIV 1 (Funk II 172, 11); Ad Heron. VI 2 (Funk II 178, 13). Einmal verwirft er das ἀγέννητον für den Sohn, indem er in einem Katalog von Ketzereien auch die Benennung Christi als ἀγέννητος brandmarkt. Nun scheint sich dies auf die Theorie Marcells von Ancyra zu beziehen (s. u. S. 34); auch sonst steht das ἀγέννητον des Vaters entsprechend der Schreibweise — immer dem γεγεννῆσθαι des Sohnes gegenüber; es wäre also hieraus auf den dogmatischen Standpunkt des Verfassers bzw. Interpolators noch nicht zu schließen. Gleichwohl ist die häufige Hervorhebung des πατὴρ ἀγέννητος und namentlich die oben bemerkte Abänderung des Κύριος (Υἱός) ἀγέννητος in einen Πατήρ ἀγέννητος interessant genug, um in der Debatte über die Persönlichkeit des Pseudo-Ignatius beachtet zu werden, was meines Wissens noch nicht recht geschehen ist. Daß Funks These, Pseudo-Ignatius sei Apollinarist, dadurch gefährdet oder gar unmöglich gemacht wäre, folgt ja

schriften der Werke des hl. Athanasius, der diese unsere Stelle zitiert[1], γενητὸς καὶ ἀγένητος haben, und die Übersetzung des Papstes Gelasius: „factus et non factus“ lautet[2]. Die Übersetzung des hl. Gelasius ist gleichwohl richtig, nur ist hier eben sofort der Fall verwirklicht, daß ἀγέννητος bzw. γεννητός für „ungeworden“ bzw. „geworden“ gebraucht wird. Als Mensch ist Christus „geworden“, als Gott „ungeworden“[3]. Sonst findet sich bei den Apostolischen Vätern hierüber nichts.

Anders bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts, auf deren Schrifttum namentlich die platonische Philosophie von Einfluß war. Vor allem gilt dies von Justinus Martyr. Von seinem Gottesbegriff ist das ἀγένητος unzertrennlich[4], während alles andere[5], auch die Seele[6], der Kosmos[7], die Materie[8] nicht ἀγένητα, sondern γενητά sind. Hier ergibt sich natürlich ἀγένητον = ungeworden von selbst. Mehr Schwierigkeiten machen andere Stellen, die vom πατὴρ ἀγέννητος reden. So wiederholt er mehrfach beinahe wörtlich die formelhafte Wendung: τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ διὰ τοῦ υἱοῦ ἑαυτοὺς ἀνατίθεσθαι[9].

wohl nicht daraus; immerhin wird man, wenn es auch hier wieder erlaubt ist, vorzugreifen, es kaum anders als dem arianisch-eusebianischen bzw. eunomianischen Gedankenkreis entsprechend finden können, wie hier das ἀγέννητον behandelt wird. Der Beweis für diese Annahme wird sich aus den folgenden Darlegungen ergeben. Zur Verfasserfrage siehe Funk: „Pseudo-Ignatius Apollinarist“ in Kirchengesch. Abhandl. u. Unters. II 347 bis 359 und „Theologie u. Zeit des Pseudo-Ignatius“ ebd. III 298—310, nebst der dort angegebenen Literatur.

[1] De synodis 47 (ed. Montf. I 607 D—608 A; M 26, 776 B f).

[2] De duabis naturis adv. Eutychen et Nestorium (Thiel I 544, Z. 11); Magna bibl. patr., Paris 1654, IV; I 423, zitiert von Funk in Opera Patrum apostolicorum I 178 nota. Dazu Kuhn, Dogmatik II 115.

[3] Hiermit stimmt überein die Ausdrucksweise Tertullians: Ita utriusque substantiae census Deum et hominem exhibuit: hinc natum, inde non natum. De carne Christi 5 (M., Ser. lat. 2, 807 A).

[4] Flemming, Zur Beurteilung etc. 71. Siehe Justin D 5 (Otto II 22; M. 6, 488 B). Vgl. dazu Plato, Phaedr. 24 (HSt 245 D).

[5] Ebd. Über die Verbindung des ἀγένητον mit dem Begriff der höchsten Ursache bei Justinus s. Weizsäcker in Jahrb. f. d. deutsche Theologie XII (1867) 75.

[6] Ebd. (Otto II 22; M. 6, 485 D). Justin steht hier gegen Plato, Phaedr. 24.

[7] Ebd.

[8] Justin spricht über die ὕλη nicht ausdrücklich. Siehe dazu Weizsäcker 85 und Engelhardt 139 gegen Möller 146.

[9] A I 14 (Otto I 42 u. 44; M. 6, 348 B); A I 25 (Otto I 76; M 6, 365 B); A I 49 (Otto I 134; M. 6, 401 A).

Dieselbe Wendung wird in den Apostolischen Konstitutionen als Wort des Diakons an die Katechumenen berichtet[1]. An allen diesen Stellen wird es notwendig sein, mit Überwindung der nicht unbedeutenden Gegengründe ἀγέννητος als „ungezeugt" zu fassen, namentlich im Hinblick darauf, daß es fast immer dem Logos gegenübersteht, der als πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ bezeichnet wird[2].

Aber noch eine andere Erwägung mag zur Begründung des ἀγέννητος = ungezeugt dienen. Es ist oben gezeigt worden, wie oft das „Zeugen" im Sinne der „Schöpfung" angewandt wird. Pfättisch legt Platos Ansicht in diesem Punkte folgendermaßen dar: „Der Weltbildner ist zugleich auch der Vater, der Erzeuger der von ihm geschaffenen Wesen. Werden und geboren werden sind bei Plato so ziemlich identische Begriffe; alles Sichtbare ist geworden und zugleich auch geboren"[3]. So ergab sich für Justin, der „den Gott Platos stillschweigend Gott dem Vater, der ersten Person in der Gottheit gleichstellt"[4], die Möglichkeit, auch seinerseits die Geschöpfe als γεννητά Gottes anzusehen, den Logos als πρῶτον γέννημα zu bezeichnen[5], den Vater des Logos auch als Vater, Erzeuger der ganzen Welt aufzufassen[6]. Damit gewinnt aber auch das ἀγέννητος = ungezeugt für ihn einen neuen Grund von Berechtigung[7].

---

[1] Const. App. VIII 6 (ed. Funk I 480); VIII 14 (Funk I 518). Außerdem steht ἀγέννητος häufig im 7. und 8. Buch der Konstitutionen für den Vater.

[2] A I 53 (Otto I 142, Z. 11; M 6, 405 C). Der Logos als μονογενής und γεγεννημένος: D 105 (Otto II 376, Z. 2 u. 3; M. 6, 720 C—721 A). Entscheidend ist die Stelle D 127 (Otto II 456, Z. 2 u. 3; M. 6, 772 B), wo Justinus von den Theophanieen des Alten Bundes spricht und sagt, man solle nicht glauben, daß bei diesen Gelegenheiten der ἀγέννητος θεός selbst auf die Erde herabgestiegen sei. Das war der Logos, Christus, θεὸς θεοῦ υἱὸς ὑπάρχων (D 128; Otto II 458, 9; M. 6, 773 B). — Otto (I 43 f, Anm.) möchte sich freilich viel mehr für „ungeworden" entscheiden.

[3] Der Einfluß Platons etc. 30; vgl. Plato, Tim. 28 C; 34 B; 37 C; 41 D.

[4] Pfättisch ebd. 29.

[5] A I 21 (Otto I 68; M. 6, 360 A). Über die Bedeutung dieses γέννημα s. Engelhardt (Das Christentum Justins etc. 116 u. 117, Anm.), der es ziemlich enger gefaßt haben will (γέννημα = Erzeugnis) als Weizsäcker (Die Theologie des Märtyrers Justinus in Jahrbücher für deutsche Theologie XII, 1867, 80). Über den Unterschied dieses vorliegenden γέννημα von andern γεννήματα s. auch Pfättisch ebd. 64—67.

[6] Siehe oben. A II 6 (Otto I 212; M. 6, 453 A).

[7] Für ἀγέννητος gegen ἀγένητος tritt auch Engelhardt (127 f) ein, der bemerkt, ἀγένητος entspreche mehr der philosophischen, ἀγέννητος mehr

Und dies wird nun nicht bloß für Justinus gelten, sondern wird berücksichtigt werden müssen bei all den Kirchenvätern, die aus Plato geschöpft haben. Die Tragweite der Gleichung Schöpfer der Welt=Erzeuger der Welt darf deshalb nicht unterschätzt werden.

Freilich ist ἀγένητος und auch ἀγέννητος als „ungeworden" so lange im Besitzstand, bis sich die Übersetzung „ungezeugt" als unumgänglich notwendig erweist. War schon für Plato das Wort vom γεννήσας τὸν κόσμον im letzten Grunde ein Bild und darum die sekundäre Auffassung, so mußte es für die Kirchenschriftsteller, die noch die ganz einzigartige γέννησις des Logos zu berücksichtigen hatten, um so weniger naheliegend sein.

So wird das ἀγένητον von Gott allein, γενητόν von den Geschöpfen als „ungeworden" bzw. „geworden" gebraucht von Athenagoras[1], Theophilus von Antiochien[2], Aristides[3] und Tatian[4].

In der Spekulation des Gnostizismus, die sich „vorzugsweise gerade in den ersten Prinzipien, den Fragen nach dem Hervorgehen des Endlichen aus dem Unendlichen, überhaupt dem kosmischen Prozeß bewegt"[5], hat naturgemäß das ἀγέννητον auch eine Rolle gespielt. Doch ist es hier (mit wenig Ausnahmen) das Ungezeugtsein, das durch ἀγέννητος bezeichnet erscheint. So bei Saturnilus[6], der Christus, den Erlöser, ἀγέννητος (nach menschlicher Geburt!), körperlos und gestaltlos nennt[7].

der populären Ausdrucksweise. „Es stimmt zu dem von Justin mit Vorliebe gebrauchten Ausdruck πατήρ, daß er Gott als ἀγέννητος bezeichnet."

[1] Leg. 6 (Schwartz 7, 7—9); Leg. 22 (Schwartz 27, 5); Leg. 8 (Schwartz 8, 27—30); Leg. 15 (Schwartz 16, 3); Leg. 19 (Schwartz 21, 13 f); Leg. 10 (Schwartz 10, 22); Leg. 23 (Schwartz 29, 19). Zum Beweis der Einheit Gottes aus dem ἀγένητον s. Bauer 12.

[2] Ad. Autol. II 4 (Otto VIII 54); II 8 (Otto VIII 68 f); II 10 (Otto VIII 78, 82); III 16 (Otto VIII 226). Über das Verhältnis des θεός ἀγένητος zur ὕλη γενητή bei Theophilus gegenüber Athenagoras s. Pomrich 44—46.

[3] Ed. Hennecke in Texte u. Unters. IV (1893) 3, Z. 3.

[4] Er bezeichnet nur die Materie als γενητή. Or. 5 (Schwartz 6, 13—15).

[5] Möller, Geschichte der Kosmologie 3. Die erhaltenen gnostischen Original-Fragmente bei Massuet, Ausgabe des hl. Irenäus 349—376 (M. 7, 1263—1322).

[6] Ca. 125 n. Chr. Über ihn Hilgenfeld, KG 190—195; Möller 367 bis 374.

[7] Bei Irenaeus, Haer. I 24, 2 (Mass. 100; M. 7, 674 B). Ebenso Hippolytus, Philosophumena VII 28 (DS 380—382; M. 16[3], 3322 A). Die Attribute ἀσώματος und ἀνείδεος lassen das ἀγέννητος auf den Mangel

So bei dem Πατὴρ ἀγέννητος des Basilides[1], bei dem ἀγέννητον und αὐτογέννητον der Peraten[2], bei dem ἀγέννητον als erstem und drittem Prinzip der Sethiten[3], bei den drei ἀρχαὶ ἀγέννητοι des Justinus[4], bei dem Πατὴρ ἀγέννητος des Karpokrates[5], und bei dem Πῦρ ἀγέννητον des Simon der μεγάλη ἀπόφασις[6]. So ganz besonders auch bei dem Βύθος ἀγέννητος und der ihm gleichewigen Σιγή des Valentinus[7].

Hier sind überall das ἀγέννητον, der ἀγέννητος oder die ἀγέννητα Anfangsglied oder Anfangsglieder einer Reihe von Zeu-

---

der menschlichen Geburt beziehen. Theodoret liest allerdings ein ἀγένητος καὶ ἀγέννητος heraus, aber mit Unrecht. Siehe darüber im Schlußparagraphen. Möller ist Theodoret insofern gefolgt, als er (S. 371) das ἀγέννητος nicht auf die mangelnde menschliche Geburt beziehen will. Dagegen Hilgenfeld (KG 192).

[1] Bei Irenaeus, Haer. I 24, 3 (Mass. 101; M. 7, 675 B). Ebenso in Hippolyts Syntagma, das im wesentlichen erhalten ist bei Epiphanius, Haer. 24; Philastrius, Liber de haeresibus (ed. Marx 16 f); Pseudo-Tertullian, Adv. omnes haereses (ed. Kroymann 213—226). Dieser Basilides ist nach Kessler, Mani I 160 f ein anderer als der persische Basilides der Acta Archelai, cap. 67 (ed. Beeson 96—98), der mit seinen zwei initia sine initio et ingenita als konsequente Dualist zu gelten hat.

[2] Hippolyt, Philosoph. V 12—18 (DS 176—198; M 16 3, 3159—3178). Übrigens ist betr. dieser und der nächsten Gnostikergruppen zu beachten, daß die Nachrichten der Philosophumena über sie unzuverlässig oder ganz irrtümlich sind. Hierüber Stähelin in Texte und Untersuchungen VI.

[3] Hippolyt, Philos. V 19—22 (DS 198—214; M. 16 3, 3171—3191). Dazu Hilgenfeld KG 267—270.

[4] Hippolyt, Philos. V 23—27 (DS 214—230; M. 16 3, 3191—3203); Hilgenfeld KG 270—277.

[5] Bei Irenaeus, Haer. I 25 (Mass. 103—105; M. 7, 680—688). Hilgenfeld KG 397—407.

[6] Hippolyt, Philosoph. VI 7—18 (DS 234—252; M. 16 3, 3206—3222); Hilgenfeld KG 453—461.

[7] Irenaeus, Haer. I 11 (12) 1 (Mass. 52; M 7, 561 A); Hilgenfeld KG 307 f. Über seine beiden Schüler: Secundus und den „andern glänzenden (ἐπιφάνης) Lehrer“ (nach Hilgenfeld: Kolarbasos), welch letzterer eine „Μονάς“, die „ohne Emanation“ aus dem Urpaar Μονότης und Ἑνότης emaniert wird und deshalb ἀγέννητος heißt, annahm, s. bei Irenaeus, Haer. I 11 (12), 3 (Mass. 54; M. 7, 565 f); griechisch bei Epiphanius Haer. 32, 5. Die Lehre Valentins, des „Meisters der ganzen spekulativen Gnosis“ (Hilgenfeld KG 283) wird übrigens von Hippolyt (Philosoph. VI 29—37; DS 270—292; M. 16 3, 3225—3254) etwas anders dargestellt, als von Irenaeus, jedoch ist dies für unsere Frage ohne Belang. Hilgenfeld in Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1862, 463, läßt den Valentinus „auf einem dem Morgenland angehörigen Dualismus und Emana-

gungen, über denen sie selbst als ungezeugte Prinzipien stehen. Natürlich ist damit immer auch das Ungewordensein gegeben, allein der Ausgangspunkt ist das Ungezeugtsein als Quelle der Äonenentwicklung, die durch mannigfaltige Zeugungen vor sich geht. Man braucht deshalb hier nicht nach einem bestimmten Ursprung des Wortes ἀγέννητος zu fragen; mit dem Emanatismus der gnostischen Spekulation war der Nichtemanierte, Ungezeugte, ἀγέννητος von selbst gegeben.

Eines gnostischen Dokumentes ist hier noch eigens zu gedenken. Es ist der Brief des Valentinianers Ptolemaeus[1] an seine Schülerin Flora, worin er ihr über verschiedene Lehrpunkte, so auch über die Grundzüge der Äonenlehre Auskunft gibt[2]. Er stellt hier als Urwesen die ἀρχὴ μία ἀγέννητος, die unvergängliche und gute auf. Von diesem Vater, der allein ἀγέννητος ist, sind zwei Wesen gezeugt worden; der Demiurg, der daher nicht ἀγέννητος, sondern γεννητός ist, und als schlechtes Prinzip der Teufel[3].

Ἀγέννητος von der Materie — und daher wohl mehr im Gedanken an das Ungewordensein gebraucht — findet sich im System des Marcion[4] und seines Lehrers Cerdon. Die vielen

---

tismus" aufbauen. Siehe dagegen J. A. Möhler, Versuch über den Ursprung des Gnostizismus. Gesammelte Schriften und Aufsätze I 421—435.

[1] Bei Epiphanius, Haer. 33, 3—7. Letzte Rezension von Harnack in den Sitzungsberichten der kgl. preuß. Akademie der Wissenschaften 1902, I, 536. Ebendaselbst auch Übersetzung und ausführliche Besprechung.

[2] Soweit sie in populären Unterweisungen an die Schüler mitgeteilt zu werden pflegten.

[3] Von einer etwas anderen — der esoterischen — Seite stellt sich das System des Ptolemaeus dar, wie es Irenaeus ziemlich ausführlich darlegt (Adv. haer. I 1—8; Mass. 5—42; M. 7, 445—537; griechisch bei Epiphanius, Haer. 31, 9—32). Der Hauptunterschied zwischen ihm und seinem Lehrer Valentinus besteht hier darin, daß er, wie schon Tertullian (Adv. Valentinum 4) bemerkte, das, was Valentin in ipsa summa divinitatis ut sensus et motus et affectus incluserat, zu persönlichen Äonen machte. Aber auch er stellt den Προπάτωρ (Βυθός) als ewig und ἀγέννητος mit der Σιγή an die Spitze, wo er von den gezeugten Äonen durch einen Äon Ὅρος getrennt ist (Irenaeus, Adv. haer. I 2, 2; Mass. 9; M. 7, 456). Der Valentinianismus, wie ihn die Philosophumena schildern (VI 29—36; DS 270—288; M. 16 3, 3235—3250), wobei als seine Hauptvertreter Valentinus, Heracleon und Ptolemaeus genannt werden, stimmt in den Grundzügen mit dem Erwähnten überein.

[4] Tertullian, Adv. Marc. II 2 (ed. Kroymann 351); I 15 (Kroymann 309). Über Marcion und Cerdon und ihr gegenseitiges Verhältnis s. Harnack DG I 4, 292—307.

theoretischen Widersprüche Marcions führten zu Sektenbildungen unter seinen Schülern, was auch die verschiedenartigen Darstellungen des marcionitischen „Systems" verschuldete. Interessant ist die Persönlichkeit des Apelles, der zum einen θεὸς ἀγένητος zurückkehrte[1]. Auch der unter dem Namen des Adamantius erhaltene Dialogus de recta in Deum fide[2] bekämpft zwei marcionitische Gnostiker: Megethius und Marcus, die als strenge Dualisten gleich Potitus und Basilicus zwei ἀρχαὶ ἀγένητοι annehmen[3].

Eine Sonderstellung nimmt der Maler Hermogenes[4] ein, gegen den schon Theophilus[5] schrieb und den Tertullian in einer eigenen Schrift bekämpfte[6]. Hermogenes wollte nicht gleich Marcion den Weltschöpfer für den Schöpfer des Bösen erklären und nahm daher eine Gott untergeordnete ὕλη ἀγέννητος[7] als Quelle alles Bösen an[8].

Hier wäre noch eine Schriftengruppe zu erwähnen, die zwar judaistische, aber eben doch gnostische Anschauungen proklamiert: die pseudoklementinischen Rekognitionen und Homilien[9]. Jedoch ist ihre Geschichte noch so wenig geklärt[10] — dasjenige Stück, welches über den ἀγέννητος ex professo handelt[11], ist zudem euomianischer Abkunft[12] —, daß es unmöglich ist, aus ihrer uns vorliegenden Gestalt dogmenge-

[1] Nach Rhodon bei Eusebius HE V 13, 7 (ed. Schwartz-Mommsen II 1, 458, 2). Über Apelles schrieb Harnack: De Apellis gnosi monarchica. Lipsiae 1874. Siehe auch Hilgenfeld KG 531—541; Möller 388—394.

[2] Herausgeg. von W. H. van de Sande-Bakhuyzen. Über den Dialog siehe die Einleitung des Herausgebers (ebd. V—XXVI).

[3] Cap. 19 (Sande-Bakh. 100, Z. 19 ff). Im zweiten Teil cap. 6 und 7 (Sande-Bakh. 122 ff); cap. 12 (Sande-Bakh. 134, 20; 146, 16; 146, 19).

[4] Über ihn Hilgenfeld (KG 553—560).

[5] Nach der Nachricht des Eusebius (HE IV 24; Schwartz-Mommsen II 378, 24). [6] Adversus Hermogenem (ed. Kroymann 126—176).

[7] Ebd. 7 (Kroymann 133, 18).

[8] Hippolytus, Philosophumena VIII 17 (DS 432, 28; M. 16 3, 3363 C). Tertullian, Adv. Hermog. cap. 3 4 6 7 11 12 18 23 27 31.

[9] Ausgabe der Homilien von Lagarde, Clementina. Leipzig 1865. Die Literatur über die Pseudoklementinen bei Ehrhard I 170 f und Harnack, Chronologie II 518 ff.

[10] Harnack DG I 4 332; Ehrhard I 173; Uhlhorn in RE IV 3 171—179. [11] Rekognitionen III 2—11 (M. 1, 1282—1288).

[12] Waitz 97 f. Die Tatsache „arianischer" Überarbeitung hat schon Photius (codd. 112 113; ed. Bekker 90, 35—40) bezeugt. Rufinus hat den genannten Abschnitt in seiner Übersetzung der Rekognitionen vollständig

schichtliche Schlüsse zu ziehen. Immerhin sei erwähnt, daß die Homilien einen einzigen θεός kennen, dem das ἀγέννητον charakteristisch ist[1]. Niemals ist das Böse etwa ἀγέννητον[2]. Dieses ἀγέννητον (ἀγένητον) wird so charakterisiert, daß es als solches nichts haben kann, was vor ihm wäre[3]. Deutlich gibt sich das ἀγένητον εἶναι als „ungeworden sein" zu erkennen, wo es dem ἀεὶ εἶναι gleichgesetzt wird[4].

Der Abschnitt Hom. 16, 16, wo es ausdrücklich heißt: „Dem Vater kommt das μὴ γεγεννῆσθαι zu, dem Sohn aber das γεγεννῆσθαι", und wo der Vater αὐτογέννητος und ἀγέννητος genannt wird[5], weist sich dem ganzen Wortlaut nach als verwandt mit dem oben genannten eunomianischen Stück aus.

Die gnostischen Lehrsätze über das ἀγέννητον haben für die dogmengeschichtliche Entwicklung dieses Begriffs keine maßgebende Bedeutung gehabt. Soweit das ἀγέννητον (ἀγένητον) als „ungeworden" im Sinne einer Mehrprinzipienlehre auftritt, bildet es für die Bekämpfung nichts neues gegenüber der griechischen ὕλη ἀγένητος, gegen welche schon die Apologeten gekämpft hatten. Als „Ungezeugtheit" bedeutet die Agennesie freilich einen etwas charakteristischen Gedankenzug; aber auch er hat nicht nachgewirkt. Denn wo später der ἀγέννητος als der Ungezeugte auftritt, geschieht dies nie im Sinne der gnostischen Emanationslehre, sondern der trinitarischen Proprietäten. So war das Wort aber schon von Justinus gebraucht worden.

Von den Kirchenschriftstellern, deren dogmatische Arbeiten durch den Kampf gegen den Gnostizismus bestimmt wurden, kommen für uns, da das Syntagma Justins gegen alle Häresien[6] und alle die andern antignostischen Werke[7] verloren gegangen sind, nur der hl. Irenaeus und der hl. Hippolytus in Betracht. Ihre theologisch-kosmologischen Anschauungen sind fast ausschließlich aus ihren Bestreitungen gnostischer Lehren zu entnehmen.

übergangen, „quia, ut nihil amplius dicam, excesserunt intelligentiam nostram". (Rufini Praef. ad Gaudentium episcopum bei M. 1, 1005).

[1] Homil. XIX 10 (Lag. 181, 27—28); Recogn. I 69 (M. 1, 1244 C).

[2] Homil. XIX 12 (Lag. 182, 19).

[3] Homil. XIV 4 (Lag. 142, 17).

[4] Homil. VI 3 (Lag. 74, 17—18).

[5] Lag. 156, 18—26.

[6] Von Justin selbst erwähnt A I 26 (Otto I 84; M. 6, 369 A).

[7] Aufgezählt bei Bardenhewer, Patrol. 94 f.

Was der hl. Irenaeus[1] in unserer Frage zu sagen hat, ist schlicht und einfach. Gehört doch nach seinem eigenen Wort die Art der Zeugung des Sohnes, die Art der Schöpfung der Materie usw. zu den Dingen, über die man nicht spekulieren soll[2]. Sein Grundgedanke ist: Der allmächtige Gott ist ἀγέννητος, der eine ἀγέννητος[3] (infectus, innatus; in der alten Übersetzung wechseln die Worte; der Sinn ist immer „ungeworden"); alles andere ist unter ihm, weil es gemacht und nicht ingenitum ist[4], so auch der Mensch[5], der nach dem Bild und Gleichnis des ἀγέννητος geschaffen ist[6]. Daß der Logos nicht unter die γεννητά einzurechnen, sondern (ἀγέννητος) infectus ist, sagt Irenaeus ausdrücklich[7]. — Aus einem Werk Περὶ τοῦ μὴ εἶναι ἀγέννητον τὴν ὕλην ist noch ein Fragment erhalten[8].

Irenaeus bietet damit nichts anderes als die katholisch-biblische Lehre, gegenübergestellt der gnostischen emanatistisch-dualistischen Spekulation, wobei es wohl sein mag, daß er in seiner Auffassung von der ἀγεννησία als charakteristischer Vollkommenheit des Schöpfers gegenüber allen γεννητά gleich den Apologeten an die griechische Philosophie sich anlehnt[9]; inhaltlich ist sie so kirchlich, wie die aller Väter der Folgezeit, die sich ebenso ausgedrückt haben. Die Auffassung Beuzarts vom vollständigen Platonismus des hl. Irenaeus geht sicher zu weit[10].

Einer Darlegung der Anschauungen von Irenaeus' Schüler Hippolytus in unserer Frage ist die Erwähnung des von ihm bekämpften antitrinitarischen Häretikers Noëtus von Smyrna[11] vorauszuschicken, von dem allerdings nur seine Grundthese in Betracht kommt. Es ist die von Hippolytus zitierte Aufstellung, daß der eine Schöpfergott Vater und Sohn, bald unsichtbar, bald sichtbar, ἀγέννητος und γεννητός, unsterblich und sterblich

[1] Ausgabe von Massuet O. S. B. (siehe Ausgabenverzeichnis).

[2] Adv. haeres. II 28, 6 und 7 (Massuet 158; M. 7, 808 f).

[3] Adv. haeres. III 8, 3 (Mass. 183; M. 7, 868 A); IV 38, 1 (Mass. 283; M. 7, 1105 A). [4] Adv. haeres. II 34, 2 (Mass. 169; M. 7, 835 B).

[5] Ebd. IV 38, 2 (Mass. 284; M. 7, 1107 B).

[6] Ebd. IV 38, 3 (Mass. 285; M. 7, 1108 B).

[7] Ebd. II 25, 3 (Mass. 154; M. 7, 799 B).

[8] Mass. 348; M. 7, 1248 A.

[9] Kunze, Gotteslehre 44. [10] Essai 30 und 170.

[11] Quellen: Hippolytus c. Noetum. Ed. Lagarde: Hippolyti Rom. quae feruntur omnia; graece 8° Lips. et Lond. 1858, 43—57 (M. 10, 804 bis 829). Philosophumena IX 7—12 (DS 440—462; M. 16 3, 3369—3388); X 26 und 27 (DS 528; M. 16 3, 3430 f).

ist. Ἀγέννητος ist er, solange er nicht gezeugt wird (bei Theodoret: ἐξ ἀρχῆς[1]), γεννητός, wo er aus der Jungfrau gezeugt wird[2]. Hippolytus führt diese Lehre, welche in der Folge Praxeas in Rom und Afrika verkündete, und die unter dem Namen Patripassianismus bekannt geworden ist, auf den Griechen Heraclit zurück, von dem alles eins genannt worden sei, getrennt und unzertrennlich, γενητὸν ἀγένητον, sterblich und unsterblich, Logos, Äon, Vater, Sohn, gerechter Gott, Schöpfer der ganzen Welt[3].

Hippolytus seinerseits hat sich mit der noetianischen Formel γεννητός-ἀγέννητος nicht viel abgegeben — er ist überhaupt, soweit das von ihm noch Erhaltene ein Urteil erlaubt, mit dem Terminus ἀγέννητος oder ἀγένητος sehr sparsam gewesen, wo es sich um die Darlegung seiner eigenen Anschauungen handelt. Im Fragment gegen Noëtus sagt er kurz und klar: „Ein Gott ist es, dem man glauben muß, er ist ἀγένητος. . . .“[4] Und im Danielkommentar lehnt er das ἀγέννητον oder ἄναρχον für jedes Geschöpf ab[5]. Bei der Besprechung des Verhältnisses zwischen diesem θεὸς ἀγένητος und dem Logos bleibt die Agennesie aus dem Spiele.

Über den Unterschied zwischen dem „Ungezeugten“ und dem „Ungewordenen“ hat sich Hippolytus nach den vorliegenden Stellen ebensowenig Gedanken gemacht, wie die Noëtianer.

Mit Clemens von Alexandrien[6] beginnt die wissenschaftliche Bearbeitung und spekulative Durchdringung der kirchlichen Glaubenslehre in der alexandrinischen Schule. Dies zeigt sich in seiner Behandlung der Theologie und Kosmologie. Hier macht sich aber auch seine innige Verbindung mit der griechischen Philosophie geltend. Der Streit, welcher von den Ἕλληνες den größten Einfluß auf ihn ausgeübt habe, ist für uns belanglos[7]. Wo in unserer Frage Plato, Aristoteles und die Stoa auseinander gehen, steht Clemens auf dem Standpunkt der

[1] Haereticarum fabulorum comp. III 3 (Schulze IV 343; M. 83, 404).
[2] Philosophumena X 27 (DS 528; M. 16 [3], 3439 D—3442 A).
[3] Philosophumena IX 9 (DS 442 f; M. 16 [3], 3371 B und 3374 A).
[4] Contra haer. Noeti VIII (Lag. 50, 10; M. 10, 816 B).
[5] Ed. Bonwetsch I 100, 10.
[6] Ausgabe seiner Schriften von Stählin (siehe Ausgabenverzeichnis).
[7] Über den Stand der Frage unterrichtet vorzüglich E. de Faye, Clément d'Alexandrie, über seine Kosmologie Möller (506—535).

Bibel; die Ausdrucksweise aber ist die der griechischen Philosophie im allgemeinen. So treffen wir bei ihm auch wieder das ἀγένητον in der Bedeutung von „ungeschehen“: „niemals wird ἀγένητον das, was geschehen ist“ [1].

Dann aber macht er uns selbst mit seinen Lehrern bekannt. So, wenn er mit Plato den einen Gott unvergänglich und ἀγένητος nennen will [2]. Dieses ἀγένητον hält er auch als Gottes ureigenstes Attribut fest [3]; alles andere ist γενητόν [4]. Daß der Kosmos γενητός ist [5] und nicht ἀγένητος [6], das weiß Clemens aus der Lehre der Heiligen Schrift.

Doch bleibt er bei dieser kosmologischen Bedeutung: ἀγένητος = ungeworden nicht stehen; er kennt ein trinitarisches ἀγέννητος = ungezeugt. Und das kommt nur dem Vater zu, denn „eines ist das ἀγέννητον, der allmächtige Gott, und eines das προγεννηθέν . . .“ [7]. Daß er dieses προγεννηθέν, den Sohn, nicht als geworden, sondern als ἀγένητον = ungeworden ansehen will, zeigt der Anfang des von Cassiodor übersetzten Fragments: Adumbratio in ep. I. Joannis: „Cum enim (Joannes) dicit: quod erat ab initio, generationem tangit sine principio Filii cum Patre simul exstantis; erat ergo Verbum aeternitatis significativum non habentis initium, sicut etiam Verbum ipsum, hoc est Filius Dei, secundum aequalitatem substantiae unum cum Patre existit, sempiternum est et infectum.“ [8] Als „Zeugung“ und „ungezeugt“ werden wir die Worte auch zu fassen haben in dem wohl von Philo [9] übernommenen Gedanken: „Unendlich vieles hat uns Gott geschenkt, das er selbst nicht hat: die γένεσις, da er ἀγένητος ist“ [10] usw.

Eine kurze Angabe der Stellung des Origenes in unserer Frage bietet große Schwierigkeiten. Abgesehen von der Un-

[1] Strom. IV 24 (Stählin II 316, 11; M. 8, 1361 B).

[2] Protreptikos VI (Stählin I 52, 5; M. 8, 173 A).

[3] Protreptikos IV (Stählin I 44, 13; M. 8, 153 B); ebenso Strom. II 11 (Stählin II 141, 3; M. 8, 988 B; — hier „ἀγέννητος).

[4] Strom. VI 16 (Stählin II 501, 19; M. 9, 364 A).

[5] Strom. VI 16 (Stählin II 506, 15; M. 9, 376 B).

[6] Strom. VI 16 (Stählin II 507, 21; M. 9, 377 B).

[7] Strom. VI 7 (Stählin II 461, 6; M. 9, 280 B).

[8] M. 9, 734 D. Unmöglich wäre es freilich nicht, daß hier eine dogmatische Präzisierung seitens des Übersetzers vorliegt. Die Art und Weise der Übersetzung (siehe Bardenhewer, Patrol. 116) ist darnach angetan.

[9] De sacrif. Abel et Caini 30 (CW I 242, 11 ff).

[10] Strom. V 11 (Stählin II 371, 15; M. 9, 104 A).

zuverlässigkeit der jeweils vorliegenden Schreibart wird bei Origenes die Beurteilung noch durch die so unglückliche Übersetzungsart Rufins erschwert, die in den davon betroffenen Schriften für unsere Frage überhaupt keine Klarheit gewinnen läßt[1]. Endlich besteht über die gesamten dogmatischen Anschauungen des Alexandriners von altersher so manche Meinungsverschiedenheit, so daß ein fester dogmengeschichtlicher Standpunkt für die Beurteilung fehlt[2].

Als feststehend ergibt sich jedenfalls aus der Masse des vorliegenden Materials, daß die Gottheit als solche ἀγένητος (ἀγέννητος[3]) = ungeworden ist[4]. Ihr gegenüber stehen die γενητά (Geschöpfe), vor allem die Materie, die nicht ἀγένητός ist, wie die andern (Marcion) sagen[5], sondern von Gott geschaffen. Dasselbe gilt vom Kosmos, den Celsus für ἀγένητος hält[6]; es gilt von allen Himmelskörpern[7].

Während hier Gott als ἀγένητος = ungeworden der Welt gegenübersteht, unterscheidet ihn nun aber Origenes auch sehr häufig als ἀγένητος oder ἀγέννητος vom Sohn[8]. Häufig ist es unmöglich, sich hierbei für die Bedeutung „ungeworden“ oder

[1] Möhler (Athanasius I 91): „Wäre es doch dem Rufinus nie in den Sinn gekommen, den Origenes verbessern zu wollen!“

[2] Eine interessante Darstellung der Zusammenhänge in der Lehre des Origenes gibt H. Schultz, „Die Christologie des Origenes im Zusammenhange seiner Weltanschauung“ in JpTh I (1875) 193—247, 369—424. Ausführlicher E. R. Redepenning, „Origenes“. — Die Kosmologie des O. hat Möller noch in seine Darstellung einbezogen (S. 535 bis Schluß).

[3] Die Ausgabe von Koetschau-Preuschen registriert beide Schreibarten in derselben Bedeutung.

[4] Contra Celsum II 51 (Koetschau I 175, 4; M. 11, 877 D); ebd. IV 38 (K I 311, 2; M. 11, 1098 B); ebd. VI 66 (K II 136, 26; M. 11, 1400 A); Comm. in Joannem XIII 25 (Preuschen 249, 5; M. 14, 411 A); ebd. XX 22 (Preuschen 355, 23; M. 14, 621 C).

[5] Comm. in Joannem I 17 (18; Preuschen 22, 14; M. 14, 53 B). Ebenso Comm. in Gen. (Fragm.) ad I 12 (M. 12, 48 f; hier ἀγέννητον). Dasselbe bei Eus. v. Caes.: Praep. ev. VII 20 (M. 21, 565). Siehe Origenes: De princ. II 1 (M. 11, 185 f).

[6] Contra Celsum I 19 (K I 70, 22; M. 11, 693 B); ebd. IV 79 (K I 349, 11; M. 11, 1152 B); De princ. I Prooem. 7 (M. 11, 119 A); ebd. III 5 (M 11, 325 f). [7] Contra Celsum VI 73 (K II 143, 16—20; M. 11, 1409 A).

[8] Ebd. VIII 14 (K II 231, 19; M. 11, 1356 D); ebenso Comm. in Joannem I 27 (Preuschen 34, 26; M. 14, 73 C); ebd. I 29 (Preuschen 37, 10; M. 14, 77 D); ebd. II 2 (Preuschen 54, 16; M. 14, 108 A); ebd. II 14 (Preuschen 71, 7; M. 14, 140 A); ebd. XIX 2 (Preuschen 299, 14; M. 14, 525 C); De princ. I 2, 9 (M. 11, 138 A).

„ungezeugt“ ausschließlich zu entscheiden[1]. Aber auch da, wo es den Vater als „ungeworden“ bezeichnet, ist der Sohn natürlich nicht als absolut „geworden“ hingestellt. Das hat Origenes oft genug in Abrede gestellt; nur folgte er in diesem Punkte dem gewohnten theologischen Sprachgebrauch, der nun einmal das Wort ἀγέννητος in was immer für einer Bedeutung nur in Verbindung mit dem Vater nannte. Das bezeugt Origenes ausdrücklich, wenn er sagt: „Wir glauben an drei Hypostasen, den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, und glauben, daß niemand anders als der Vater ἀγέννητος ist.“[2] Etwas subordinatianisch klingt aber das vielbesprochene Wort, Christus sei ὡς διὰ μεταξὺ τῆς τοῦ ἀγενήτου καὶ τῆς τῶν γενητῶν φύσεως[3].

Was hält nun Origenes vom ἀγένητον in bezug auf den Sohn? Sicherlich ist diese Bezeichnung ungewohnt nach dem eben Ausgeführten; wenn er ihn also einmal „ἀγένητος und Erstgeborenen der ganzen φύσις γενητή“ nennt[4], so ist dies, wenn die Stelle echt ist[5], etwas ganz Außerordentliches[6]. Wenn aber ein andermal Origenes vom Sohn als einem θεὸς γενητός spricht[7], so ist dies zwar nicht mit Petavius als „gezeugter Gott“ zu deuten, aber auch nicht mit Epiphanius[8] und Hieronymus[9] als „gewordener Gott“, sondern in dem Sinne, den Athanasius andeutet, wenn er sagt: Die, welche erklären: ἓν τό ἀγένητον und damit den Vater meinen, wollen damit nicht den Logos als γενητόν und ποίημα (im strengen Sinn) bezeichnen, sondern,

---

[1] Mehrfach übersetzt Rufinus: „innatus“, während Hieronymus „infectus“ hat.

[2] Comm. in Joannem II 10 (Preuschen 65, 16—18; M. 14, 128 A). Dieselben Worte, wohl mit der Schreibart ἀγένητον, gebraucht O. in De princ. I 2, 6. Siehe darüber Kuhn (Dogmatik II 222, Anm. 2), der betont, daß Origenes, „wie seine Zeitgenossen, noch nicht bei der Schärfe der Distinktion von innatus und infectus angekommen sei“.

[3] Contra Celsum III 34 (K I 231, 7—8; M. 11, 964 B).

[4] Ebd. VI 17 (K II 88, 21—22; M. 11, 1317 A).

[5] Redepenning (II 301) erklärt, eine HS habe hier τὸν γεννητόν, und dieser sei zu folgen.

[6] Wenn ἀγένητον echt ist, so ist es wohl diese Stelle, welche auf grund einer Verwechslung mit ἀγέννητον dem O. den Vorwurf eingetragen hat, er nenne den Sohn innatus (Pamphilus, Apologia pro Origene 5; M. 17, 578 C).

[7] Nach Epiphanius, Haer. 64, 7 (Oehler II 2, 240; M. 41, 1082 C). Migne hat γεννητός, was dem Zusammenhang offenbar nicht entspricht.

[8] Ebd. 64, 8. [9] Ep.124 (al. 59) ad Avitum 2 (M. Ser. lat. 22, 1060).

daß er (der Vater) keinen αἴτιος hat[1]. So will hier γενητός vom Sohne heißen: er hat einen αἴτιος, ein Ursprungsprinzip[2].

Dasselbe wird zu sagen sein betr. der Bemerkungen des Origenes über den Heiligen Geist, den ἀγένητος zu nennen er sich nicht entschließen kann[3], in Rücksicht auf die Prärogative des Vaters und auf grund einer falschen Exegese von Jo I 3. So nennt er denn auch den Heiligen Geist γενητός, in demselben Sinne wie den Sohn.

Der Dritte in der Reihe der großen Alexandriner ist Dionysius. Seine Lehranschauungen müssen wir heute aus seinen Fragmenten[4] und aus den Nachrichten der Mit- und Nachwelt, die sich freilich nicht wenig mit ihm beschäftigt hat, zusammensuchen. Einige der klarsten Sätze, die unsere Frage betreffen, hat Eusebius in einem Fragment aus des Dionysius erstem Buch des Werkes gegen Sabellius aufbewahrt[5]. Sie kämpfen gegen eine ὕλη ἀγένητος (ungeworden), behandeln also das kosmologische Problem. Das ἀγένητον müßte, sagt Dionysius, in Gott und der Materie dasselbe sein. „Wenn nun Gott das ἀγένητον selbst ist und seine Wesenheit sozusagen die ἀγεννησία, so kann die Materie nicht ἀγένητος sein, denn sie ist nicht dasselbe wie Gott.“ Auf diesen hochbedeutsamen Satz, der die Ungewordenheit als Gottes Wesensbegriff bezeichnet, wird später noch zurückzukommen sein. Freilich sagt Dionysius nachher wieder, ἀγένητον gebe nur die Art und Weise der Existenz an.

Über des Dionysius vielbesprochenes (ποίημα καὶ) γενητόν als Attribute des Sohnes[6] ist hier nur zu sagen, daß es jedenfalls nicht „das arianische aus Nichts Gewordensein“ bedeuten will[7], wenn es auch wohl nicht einfach = γεννητόν ist.

[1] De syn. Arim. et Seleuc. 47 (Montf. I 608 A; M. 26, 777 A).

[2] Dies ist auch die Anschauung von Huetius (Origeniana II, cap. II, quaest. II 33; M. 17, 777 A—B) und Schwane (DG I 134) und sie harmoniert mit dem, was Kuhn (Dogmatik II 242) von dem ποίημα καὶ γενητόν für den Sohn bei Dionysius sagt (siehe unten). Derselben Auffassung ist Dittrich (Dionysius 106).

[3] Rufinus hat mit Unrecht (natus vel) innatus übersetzt, als ob Origenes ἀγέννητος mit zwei νν geschrieben hätte (Kuhn, Dogm. II 298).

[4] Gesammelt von Feltoë (siehe Ausgabenverzeichnis).

[5] Eusebius, Praep. ev. VII 19 (Feltoë 183 f; M. 21, 564 A—C).

[6] Bei Athanasius, De sententia Dionysii 4 (Montf. I 246 A).

[7] Kuhn, Dogmatik 240. Vgl. Atzberger, Logoslehre etc. 15. Ausführlicher bei Dittrich, Dionysius d. Gr. 106. — Dionysius hat später in seinem Briefe an Papst Dionysius (siehe bei Athanasius, De decretis Nicaenae

Der erste bedeutende Gegner des Origenes war der hl. Methodius, Bischof von Olympos († 311), dessen Schriften uns nur noch in Fragmenten überliefert sind[1]. Sein Kampf gegen Origenes ist erleuchtet und zielbewußt: Methodius will an Origenes, dem er im übrigen vieles verdankt, nur dasjenige tadeln, was dem bei Methodius so rein ausgesprochenen katholischen Glauben entgegensteht — in allem andern weiß er sich mit seinem Gegner vollkommen einig. Was unsere Frage angeht, so ist ihm Gott „die ungewordene (ἀγέννητος) Schönheit ohne Anfang und ohne Ende“[2]. Das ἀγέννητον = ἀγένητον = ungeworden gehört sogar zur charakteristischen Eigentümlichkeit Gottes[3]. Daher kann auch der Materie nie das ἀγένητον zukommen, weil es eben keine zwei ἀγένητα geben kann[4]. Eingehend hat Methodius die Ungewordenheit der Materie bekämpft, im Gegensatz zur Behauptung eines materiellen Weltsubstrates und zur Lehre des Origenes von der ewigen Schöpfung[5]. Gegen die Theorie des Origenes, die Welt sei immer γενητός, keinen Anfang der γένεσις habend[6], sagt Methodius: Was, ohne Beschränkung, keinen Anfang des Werdens hat, muß notwendig συναγένητον und gleicher Kraft sein. Was aber ἀγένητον, αὐτοτελές und ἄτρεπτον heißt, muß auch bedürfnislos und unvergänglich sein, könnte also nicht, wie Origenes meint, ein Werk Gottes, sondern müßte selbst göttlich sein[7]. — Was das ἀγέννητον = ungezeugt betrifft, so ist Methodius der erste, der zur Erklärung der Ausgänge in der allerheiligsten Dreifaltigkeit das Bild von Adam, dem πατὴρ ἀναίτιος καὶ ἀγέννητος, Seth, dem υἱὸς γεννητός und Eva, der ἐκπορευτὴ ὑπόστασις auf dieselben ange-

synodi 25 u. 26; Montf. I 181 B—183 A; M. 25, 461 A—465 A) durch das „γεγεννῆσθαι, οὐ γεγονέναι“ solche Klarheit in diesem Punkte geschaffen, daß Möhler (Athanasius 108 f) hier „die erste völlig bewußte Unterscheidung der Art und Weise des Hervorgehens des Sohnes aus Gott von der der endlichen Wesen“ fand.

[1] Gesammelt und (mit Ausnahme des convivium) neu herausgegeben von N. Bonwetsch (siehe Ausgabenverzeichnis).

[2] Convivium VI 1 (M. 18, 113 B). Siehe auch in der Abhandlung von Bonwetsch, Die Theologie etc. 133, Z. 7.

[3] De resurrectione III 18, 4 (ed. Bonwetsch 275, 15).

[4] De libero arbitrio V 1, 2 (Bonwetsch 15, 1 6 8; 16, 4; 17, 1 7).

[5] Bonwetsch, Theologie etc. 59.

[6] De creatis VII (Bonwetsch 343, 26).

[7] De creatis VII (Bonwetsch 343, 39— 42; M. 18, 340 B).

wandt hat[1]. Man wird in dieser anschaulichen Ausdrucksweise sicherlich auch eine Förderung der Entwicklung des Agennesie-Begriffs sehen dürfen.

Der im Vorstehenden gegebene Überblick über die Entwicklung des Agennesie-Begriffs bis zum 4. Jahrhundert zeigt uns schon alle Bedeutungen von ἀγέννητος und ἀγένητος. Wir bemerkten das ἀγένητον = ungeworden für die Gottheit als solche, auch in ausdrücklichem Gegensatz zur Materie; wir fanden sogar die Bezeichnung der ἀγενησία als Gottes Wesenheit. Ebenso wurde ἀγένητος = ungeworden als Eigenschaft des Vaters (und ganz selten auch als solche des Sohnes) angegeben. Anderseits trafen wir auch das ἀγέννητον = ungezeugt als Eigenschaft des Vaters, manchmal im ausdrücklichen Unterschied vom γεννᾶσθαι des Sohnes.

Jedoch war es zu keiner Diskussion über die Termini ἀγένητος und ἀγέννητος als solche, noch weniger über ihren Unterschied, gekommen. Dieses Problem wurde aktuell im Zusammenhang mit den arianischen Kämpfen, denen wir uns nun zuwenden.

---

[1] Nach Anastasius von Antiochien: περὶ τοῦ κατ' εἰκόνα (bei Mai, Script. vet. nova coll. IX 619), zitiert bei Bonwetsch (Ausgabe 355, 4—12).

Erster Abschnitt.

Der ältere Arianismus und seine Gegner.

§ 3.

Die Schule Lucians.

a) Arius.

Als im Jahre 268 der Bischof Paul von Samosata von einer großen antiochenischen Synode verurteilt und seine monarchianisch-adoptianische Theologie als häretisch gebrandmarkt worden war[1], bedeutete dies nur scheinbar das Ende der monarchianischen Trinitätslehre im Orient. Sein Schüler Lucian von Antiochien hat die Ideen des Meisters im wesentlichen aufgenommen[2], und der Einfluß der origenistischen Theologie, die ebenfalls zu einem bestimmenden Faktor in seinen theologischen Anschauungen wurde[3], vermochte, da sie selbst nicht frei von Unsicherheiten und Unklarheiten in der trinitarischen Frage war, keineswegs, in Lucians System das εἷς θεός mit Ausschluß jeder trinitarischen Entfaltung zu unterdrücken. Lucian wurde Meister einer berühmten Schule[4], und der Umstand, daß er (im J. 312) als Martyrer gestorben ist, konnte seiner Lehre nur zur Stütze dienen. Der Konflikt zwischen der lucianischen Schule und der hauptsächlich in Alexandria auf wissenschaftlicher Höhe stehenden kirchlichen Theologie kam eben dort zum Ausbruch.

Einer der rührigsten Schüler Lucians, der alexandrinische Priester Arius hat den Bruch in der Öffentlichkeit vollzogen, indem er im Jahre 318 gegen seinen Bischof Alexander auftrat

[1] Eusebius, HE VII 29 (ed. Schwartz II 2, 704). In den folgenden Kapiteln Dokumente der Synode. Über Paul von Samosata's Dogmatik siehe Hagemann, Die römische Kirche 453—482.

[2] Nach Alexander von Alexandrien bei Theodoret, HE I 4, 36 (Parmentier 18, 3).

[3] Harnack in RE I, Artikel „Antiochenische Schule" 593, Z. 11.

[4] Harnack, DG II 4 187, Anm. 2, wo die Namen der Schüler Lucians aufgezählt sind. Manchen derselben werden wir im Folgenden begegnen.

und ihm ditheistische Neigungen zum Vorwurf machte. Daß ihm dabei der von Alexander vertretene Begriff des Gezeugtseins, der γέννησις des Sohnes trotz dessen ἀγεννησία (Ungewordenheit) zur Handhabe wurde, hat seinen tiefen Grund. In der antiochenischen Schule war Aristoteles im Ansehen[1], wenn auch nicht mit vollständigem Ausschluß Platos[2]. Mit welcher Sorgfalt nun gerade Aristoteles auf die Klarstellung der Begriffe ἀγένητος und γενητός gedrungen hat, haben wir oben gesehen. So mochte wohl das ἀγένητον und seine dialektisch-kritische Behandlung in der antiochenischen Schule immer eine Rolle gespielt haben.

Das ἀγένητον hat aber auch seine bestimmte kosmologische Bedeutung bei Aristoteles. Die Gottheit, der Himmel, die Zeit und in gewissem Sinne auch die Materie sind ἀγένητα[3]. Und zwar ἀγένητα = ungeworden. Von einem ἀγέννητον = ungezeugt, im Gegensatz etwa zu einem von Gott Gezeugten ist da nicht die Rede. Anders bei Plato. In Platons Weltanschauung hat die Zeugung wohl einen Platz. Die Emanation des Nus ist eine Art von Zeugung, und das Wort vom γεννήσας τὸν κόσμον[4] zeigt, wie weit die Anwendungsmöglichkeit des Zeugungsbegriffes in Platons System reicht. — Dies gilt in noch erhöhtem Maße von der Lehre Philons[5].

Die Bedeutung dieser Tatsache darf nicht verkannt werden. Für die in Platons und Philons System philosophisch geschulten Alexandriner war der Begriff eines θεὸς γεννητός, eines Logos als γέννημα Gottes, der doch im Schoße der Gottheit bleibt, viel leichter spekulativ zu erfassen, als für die Aristoteliker aus Lucians Schule[6]. Für Arius und seine συλλουκιανισταί war die Verbindung der Begriffe γεννητόν und ἀγένητον logisch schwer vollziehbar, jedenfalls ganz außer ihrem Gesichtskreis. So mußte ihnen, die den Erlöser ohnehin nur in subordinatianischem Lichte kennen gelernt hatten, das Ungewordensein als Prädikat

[1] Loofs in RE II, Artikel „Arianismus“ 10.

[2] Über das Verhältnis der aristotelischen und der platonischen Philosophie in Lucians System und Methode siehe Harnack DG II[4] 189 f.

[3] Siehe oben S. 7.

[4] Siehe oben S. 11 f; auch des Aristoteles Bemerkung, daß Plato „γεννᾷ μόνος τὸν χρόνον“ (S. 7).

[5] Siehe oben S. 8 und die philonische Logoslehre.

[6] Vgl. dazu Loofs a. a. O.: „Ablehnung aller emanatistischen Gedanken von seiten des Arius.“

des Sohnes unerträglich scheinen. Und sofort erkannte Arius auch, daß eben der Begriff des Gezeugtseins, der den Sohn vom Vater unterscheidet, das beste Mittel war, um gegen die metaphysische Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater zu opponieren[1]. Wenn man die Möglichkeit einer ewigen Zeugung ablehnte oder auch nur ignorierte, was bei der rationalistischen Art und Weise des Arius, alles Göttliche mit menschlichem Maßstabe zu messen, nahe lag, so wurde der gezeugte Sohn von selbst zu einem gewordenen. Es kann deshalb dahingestellt bleiben, ob Arius von Anfang an die Absicht hatte, sich der Zweideutigkeit des ἀγέννητον = ἀγένητον zu bedienen; von seinem Standpunkt aus war eben, was γεννητόν = gezeugt ist, auch γενητόν = geworden[2]. Und dieser faktischen Verwechslung mochte es auch zu statten kommen, daß die Gnosis, die das Zeugungsproblem in der Gotteslehre in so reichem Maße verwertet hatte, in der jüngsten Zeit hinter ihrem Nachfolger, dem Manichäismus stark zurückgetreten war, bei dem es sich nicht um das Verhältnis des Ungezeugten zum Gezeugten in der Gottheit, sondern um das des Ungewordenen zu einem gleichfalls ungewordenen Prinzip handelte[3].

Trotz alledem kann Dorner[4] mit Recht dem Arius den Vorwurf machen, er habe von den verschiedenen Möglichkeiten des αἰτιᾶσθαι (Dorner sagt etwas schief: Kausalität) des Sohnes durch den Vater ohne Prüfung gerade diejenige für sich herausgenommen, die am meisten subordinatianisch geklungen, ohne sich darum zu bekümmern, ob es nicht auch ein αἰτιᾶσθαι geben könne, dessen terminus die Wesensgleichheit sei. Mit der Wesensgleichheit wäre natürlich die Verneinung des γενητόν vom Sohne gegeben gewesen. – Arius teilt die tragische Schuld aller Häresiarchen, daß sie ihre wissenschaftlichen Schwierigkeiten einseitig zu lösen versuchen, aus ihrer schon in eine bestimmte Richtung gelenkten und befangenen Stimmung.

Die erste schriftliche Fixierung seiner Ansichten besitzen wir in dem Briefe des Arius an seinen Freund und Genossen aus Lucians Schule: Eusebius von Nicomedien[5]. In diesem

---

[1] Hefele, CG I 264.

[2] Darauf weist auch Kuhn hin (Dogmatik II 355 Z. 8—10).

[3] Darüber unten in eigenem Abschnitt.

[4] Entwicklungsgeschichte I 815.

[5] Bei Theodoret, Hist. eccl. I 5 (Parmentier 25—27).

Schriftstück gibt er als ersten Grund seiner Verbannung aus Alexandrien und seiner Exkommunikation, die 321 oder 320 erfolgte, an, daß er dem Bischof Alexander nicht beigestimmt habe bei den Worten: der Sohn existiert ἀγεννήτως mit Gott; er ist ἀειγενής, er ist ἀγεννητογενής usw[1]. Bei der Notwendigkeit einer genauen Begriffsanalyse können wir uns auf diese Aussage wegen ihrer textkritischen Unsicherheit nicht stützen, ebensowenig auf die Anklage gegen einen orientalischen Bischof, er habe den Sohn συναγέννητος genannt[2]. Dagegen lehrt nun aber Arius positiv, „daß der Sohn nicht ἀγέννητος und auch nicht ein Teil des ἀγέννητος ist, auf keine Weise. . . .“[3] „Bevor er gezeugt oder geschaffen, oder bestimmt oder gegründet wurde, war er nicht, denn er war nicht ἀγέννητος. . . .“[4] Im wesentlichen dasselbe enthält der Brief, den Arius dann von Nicomedien aus an seinen Bischof Alexander[5] schrieb und in dem er sein Glaubensbekenntnis, das er von seinen Vorfahren, ja von Alexander selbst überkommen habe, darlegt. „Wir kennen einen Gott, den alleinigen ἀγέννητος, den alleinigen ἀΐδιος, den alleinigen ἄναρχος. . . .“ „Und den Sohn, der zeitlos gezeugt (γεννηθείς) ist vom Vater . . ., der durch den Willen Gottes vor Zeit und Welt erschaffen ist und das Leben und das Sein vom Vater bekommen hat. . . . Nicht beraubte sich der Vater, indem er ihm die Teilnahme an allem gab, dessen, was er ἀγεννήτως in sich hatte.“ Und: „Der Sohn ist nicht ewig oder mitewig oder συναγέννητος mit dem Vater und hat nicht in gleicher Weise wie der Vater das Sein, wie einige sagen, indem sie so zwei ἀρχαὶ ἀγέννητοι einführen.“

Bestätigt werden diese Sätze dann in der zu Nicomedien 322 verfaßten Schrift Thaleia, dem Hauptwerk des Arius[6]. „Gott ist . . . unaussprechlich. Er allein hat nichts ihm Ähnliches oder Gleiches. Ἀγέννητος aber nennen wir ihn zum Unterschied von dem, der von Natur aus γεννητός ist. . . . Zum Prinzip

[1] Ebd. (Parmentier 26, 7—9). Hagemann übersetzt immer „ungeworden“. [2] Ebd. (Parmentier 26, 16).

[3] Ebd. (Parmentier 26, 19—20). [4] Ebd. (Parmentier 27, 1—2).

[5] Bei Epiphanius, Haer. 69, 7—8 (Oehler II 2, 596—600; M. 42, 213 A bis 216 B); ebenso bei Athanasius, De synodis 16 (Montfaucon I 583; M. 26, 708 C); übersetzt von Hilarius, De Trin. IV 12 (Maff. II 79—81 C; M. Ser. lat. 10, 104—107).

[6] Fragmente davon sind noch erhalten bei Athanasius, De synod. 15 (Montfaucon I 582; M. 26, 706 f).

der γεῦητά hat der Anfangslose den Sohn gemacht." — Athanasius benachrichtigt uns endlich, Arius habe von dem Sophisten Asterius dessen Theorie von der ungezähmten Hand des ἀγέννητος, welche die γενητά nicht unmittelbar ertragen können, herübergenommen[1], wie sich ja Arius auch die These des Asterius von der geschaffenen Weisheit Gottes, dem Sohn, im Gegensatz zur σοφία ἀγέννητος in seiner Thaleia zu eigen machte[2].

Alle diese Aussagen zeigen uns, wie hartnäckig Arius an seiner Gleichsetzung des ἀγένητος (ungeworden) mit dem einen Gott Vater festhielt, und daß er in dem Gezeugtsein des Sohnes eo ipso sein Gewordensein, ebenso wie im Ungezeugtsein des Vaters sein Ungewordensein ausgesprochen sah. Diese Identifizierung fand noch einmal ihre Stelle in seinem Rechtfertigungsschreiben an den Kaiser Konstantin vom Jahre 330, wo er den Sohn γεγεννημένον πρὸ πάντων αἰώνων nannte[3] — natürlich wohl wissend, daß der Kaiser dabei nur an das „gezeugt" denken werde.

Der unversöhnliche Gegensatz des ἀγέννητος und des Sohnes im arianischen System wurde noch verschärft durch die prädominierende Stellung, die Arius — ganz im aristotelischen Geiste — dem ἀγένητον in der Wesensbestimmung Gottes gab. Aëtius und Eunomius haben später gezeigt, wie man dieses Moment ins Extrem treiben kann.

b) Eusebius von Nicomedien.

Des Arius tatkräftigster Freund, der schon erwähnte Bischof von Nicomedien, Eusebius[4], hat aus der Schule Lucians dieselbe Weltanschauung mitgebracht, wie Arius, und so ist es zu erwarten, daß wir in dem einzigen von ihm erhaltenen Schriftstück die Gedanken des Arius über den ἀγέννητος wiederfinden.

---

[1] De decretis Nic. syn. 8 (Montfaucon I 169 B; M. 25, 429 A). Willmann (Geschichte des Idealismus II 181) führt diese Theorie unmittelbar auf philonische Einflüsse zurück.

[2] Athanasius, Or. II contra Arianos 37 (Montfaucon I 399 B; M. 26, 225 A—B).

[3] Bei Socrates, HE I 26 (Valesius-Reading 61 C; M. 67, 149 B). Ebenso bei Sozomenus, HE II 27 (Valesius-Reading 77 A; M. 67, 1012 A). Bei Valesius schreibt übrigens hier Socrates γεγενημένον, Sozomenus γεγεννεμένον.

[4] Συλλουκιανιστής nennt ihn Arius mit Betonung in seinem Briefe an ihn. Bei Theodoret, HE I 5 (Parmentier 27, 7).

In seinem Brief an Bischof Paulinus von Tyrus[1], auch ein συλλουκιανιστής[2], sagt er diesem: „Wir haben doch nie gehört, daß zwei ἀγέννητα seien, oder gelernt oder geglaubt, o Herr, daß das eine in zwei zerteilt worden sei, oder nach Art der Körper gelitten habe, sondern eines ist das ἀγέννητον und eines ist von ihm in Wahrheit, nicht aber aus seiner Wesenheit entstanden, indem es an der φύσις ἀγέννητος durchaus keinen Anteil hat, noch aus ihrer Wesenheit ist.“[3]

Von da schreitet Eusebius zur konkreten, aktuellen Folgerung weiter und erklärt mit Berufung auf die Heilige Schrift, daß der Sohn seinem Wesen nach geschaffen (κτιστός), begründet (θεμελιωτός) und γεννητός ist[4]. Die Lesart γεννητός ist sicher und stimmt überein mit der Stelle, die sofort zitiert wird, die der eben mitgeteilten These zur Grundlage dient: Der Herr erschuf (ἔκτισε) mich zum Anfang seiner Wege, und vor der Zeit gründete (ἐθεμελίωσε) er mich, und vor allen Hügeln zeugt (γεννᾷ) er mich.“[5] Diese Stelle ist „das Palladium des Arianismus“[6] geworden. Ihre Bedeutung für die ἀγέννητος-Frage legt Eusebius sofort dar: „Was aus dem (= aus dem Wesen des) ἀγέννητος wäre, wäre nicht mehr κτιστόν von ihm oder von einem andern oder θεμελιωτόν, da es von Anfang an ἀγέννητον wäre.“[7] Der Gedankengang des Eusebius ist so einfach wie bestimmt. Ἀγέννητος heißt an sich ungezeugt, ist aber hier gebraucht = ἀγένητος. So nur ist es zu erklären, daß Eusebius die seitens der Orthodoxen festgehaltene Wesensgleichheit des Sohnes auch auf das Ungewordensein ausdehnt, da ja die Zeugung zur Wesensgleichheit sich mit dem Begriffe des γεννητός — Gezeugten sehr wohl verträgt. Da Eusebius dies letztere weiß, ihm aber alles daran liegt, die Wesensgleichheit als unmöglich zu erweisen, so muß er für diesen Fall, der ja für die Orthodoxen tatsächlich zutrifft, ein anderes Argument ausfindig machen. „Wenn daraus,

[1] Bei Theodoret, HE I 6, 1—8 (Parmentier 27, 20—29, 18). Lateinisch bei Marius Victorinus, Adv. Arium, Proleg. (M. Ser. lat. 8, 1038 f). Dabei ist ἀγέννητος immer mit ingenitus übersetzt. Der Brief stammt aus den Anfängen des arianischen Streites. Eine genauere Datierung ist zurzeit noch nicht möglich. [2] Harnack, DG II[4] 187, Anm. 2.

[3] Theodoret, HE I 6, 3 (Parmentier 28, 7—12).

[4] Ebd. (Parmentier 28, 18—19). Bei Marius Victorinus steht hier factus. Das entspricht sicher dem Sinn des arianischen γεννητός.

[5] Prov. 8, 22. [6] Hefele, CG I 264.

[7] Theod., HE I 6, 5 (Parmentier 28, 25—27).

daß er (das Subjekt ist von hier an immer persönlich) γεννητός genannt wird, irgend eine Grundlage geschaffen ist, als ob er aus dem Wesen des Vaters geworden sei, und aus ihm dieselbe Natur habe, so wissen wir, daß nicht nur von ihm allein die Schrift das γεννητὸν εἶναι aussagt.“ [1] Zum Beweise werden Is 1, 3; Dt 32, 18; Job 38, 28 zitiert als Fälle, wo nur absolute Wesensverschiedenheit zwischen Gott und dem von ihm Hervorgebrachten denkbar sei. Damit ist eben aufs neue der Beweis geliefert, daß das vom Sohne ausgesagte γεννᾶσθαι sich mit dem ποιεῖσθαι vollständig deckt, daß der Herr gemäß der Schrift als γεννητός gezeugt anzuerkennen ist, daß er aber damit auch von selbst als γενητός geworden bezeichnet ist. Von diesem Standpunkt aus ist auch die stets wiederkehrende Berufung auf die Unmöglichkeit der zwei ἀγέννητοι verständlich[2]. Und dieser Gedankengang scheint auch dem hl. Athanasius Veranlassung gegeben zu haben zu dem Urteil, die Arianer haben ἐκ διδασκαλίας Εὐσεβίου den Sohn als eines der γενητά bezeichnet[3].

c) Asterius der Sophist.

Einen weiteren Verteidiger fand Arius in dem Kappadozier Asterius. Auch er war ein Schüler Lucians[4]; im Auftrag und mit Empfehlung des Eusebius von Nicomedien reiste er in Syrien und andern Diözesen herum, drängte sich in die Versammlungen der Gläubigen ein und trug die Lehrsätze vor, die er auch in seinem συνταγμάτιον niedergelegt hatte[5]. Unter dem Namen eines Sophisten — vielköpfigen Sophisten nennt ihn Athanasius[6] — ist er bekannt geworden. Das Abhängigkeitsverhältnis zwischen ihm und Arius scheint nach den Andeutungen des hl. Athanasius[7] wechselseitig gewesen zu sein.

[1] Ebd. (Parmentier 28, 27—29, 5).

[2] Ebd. (Parmentier 28, 7—8).

[3] Or. I. contra Arianos 22 (Montfaucon I 336 D; M. 26, 57 B). — Eusebius hat nach Alexander von Alexandrien (bei Socrates, HE I 6) überallhin solche Briefe, wie den oben besprochenen versandt. Die Bedeutung dieser Tatsache auch für die Verbreitung seiner Anschauungen über das ἀγέννητον liegt auf der Hand.

[4] Harnack, DG II[4] 187, Anm. 2. Siehe über ihn auch Bardenhewer, GL III 122 f.

[5] Athanasius, De synod. 18 (Montfaucon I, 584 F; M. 26, 713 A).

[6] Ebd.

[7] De decr. 20 (Montfaucon I 177 E; M. 25, 452 B).

Schon oben wurde erwähnt, daß Asterius den Arianern die Theorie übermittelt hat: deshalb, „weil die Geschöpfe die Macht der ungezähmten Hand des ἀγέννητος nicht ertragen konnten, ist der einzige Sohn durch den einzigen Vater geworden (γέγονε)", damit durch ihn alles geschaffen würde[1]. Asterius ist auch der Urheber der Lehre, daß eine mehrfache Weisheit Gottes zu unterscheiden sei. „Paulus sagt nicht, er predige Christus, die Kraft Gottes, oder die Weisheit Gottes, sondern ohne Artikel: Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn eine andere ist Gottes eigene Kraft, die in ihm wohnt und ἀγεννήτως mit ihm ist, eine andere ist diejenige Weisheit, welche von der ersten Weisheit gezeugt und gleich allen Dingen von ihr geschaffen ist." Diese letztere ist in Christus erschienen, der also verschieden ist von der σοφία ἄναρχος καὶ ἀγέννητος[2]. Dem hl. Athanasius hat dieser Ausspruch Veranlassung gegeben, den Arianern zu sagen, sie sollten mit dem Vorwurf der zwei ἀγέννητα den Orthodoxen gegenüber vorsichtiger sein, da eben hier neben dem θεὸς ἀγέννητος auch seine σοφία ἀγέννητος erscheint. „Denn was mit einem existiert (τὸ συνυπάρχον), existiert nicht mit sich selbst, sondern mit einem andern."[3] Somit behaupten sie selbst zwei ἀγέννητα.

Auch eine Definition des ἀγέννητον (lies ἀγένητον) hat Asterius gegeben, indem er als ἀγένητον das bezeichnet, was nicht gemacht worden ist, sondern immer ist[4]. Es ist klar, daß hier ἀγένητον als „ungeworden" zu fassen ist, wie denn auch Athanasius, indem er die Definition als für den Sohn zutreffend aufgreift, denselben in diesem Sinne sofort als ἀγένητος bezeichnet hat[5].

d) Marcellus von Ankyra.

Es kann auffallend erscheinen, daß Marcellus von Ankyra hier neben seinen ehemaligen Mitschülern Arius, Asterius und Eusebius aufgeführt wird. Ist er denn nicht der schärfste Gegner der Arianer, des Asterius insbesondere gewesen? Haben nicht

[1] Athanasius, De decr. 8 (Montfaucon I 169 B; M. 25, 429 A). Diese Lehre sieht Möhler (Athanasius I 195) an als „obersten Grundsatz des Arianismus, aus dem alles fließt und auf den alles zurückgeht".

[2] Athanasius, Or. II contra Arianos 37 (Montfaucon I 399 C—D; M 26, 225 A—C).

[3] Athanasius, Or. I contra Arianos 32 (Montfaucon I 344 A—C; M. 26, 77 B) und Or. II contra Arianos 38 (Montfaucon I 400 B—C; M. 26, 228 C).

[4] Ebd. I 31 (Montfaucon I 343 B—C; M. 26, 76 A).

[5] Siehe unten § 6 b.

die Arianer gegen ihn beinahe ebensoviel Gehässigkeit gezeigt, wie gegen Athanasius? — Trotz alledem gehört für unsere Frage Marcellus zu dieser Gruppe, wie sofort gezeigt werden soll. Im Ausgangspunkt ist er Schüler Lucians wie die andern[1]; seine Gegnerschaft gegenüber den andern besteht darin, daß, während die andern den Irrtum Lucians fortbildeten, er ihn zu überwinden suchte, ohne freilich die Voraussetzungen desselben aufzugeben.

Übrigens sind über wenige Theologen des kirchlichen Altertums die Meinungsverschiedenheiten von jeher so hartnäckig gewesen, wie über Marcellus. Der Streit besteht schon seit der Mitte des 4. Jahrhunderts und ist bis heute nicht zur Ruhe gekommen. Für die Nachwelt ist das Urteil so außerordentlich erschwert worden durch den Verlust seiner Schriften. Von den späteren Schriften ist gar nichts mehr vorhanden — das dem Papst Julius im Jahre 341 überreichte Glaubensbekenntnis abgerechnet[2]. Aus seinem im Jahre 335 verfaßten Werk gegen Asterius besitzen wir nur soviele Fragmente, als Eusebius von Caesarea, des Marcellus schärfster Gegner, in seinen beiden Schriften Contra Marcellum und De ecclesiastica Theologia zum Zwecke der Polemik mitzuteilen für gut befunden hat. Doch wird für unsere Frage Folgendes jetzt als sicher gelten dürfen[3]:

Von dem origenistischen und — in anderem Sinne — arianischen θεὸς γεννητός als δεύτερος θεός neben dem ἀγέννητος will Marcell nichts wissen. So sagt er: „Woher können sie (die Häretiker) uns aus der Heiligen Schrift zeigen, daß einer der ἀγέννητος, einer der γεννητός ist, so wie sie von ihm das γεγεννῆσθαι glauben, da doch weder die Propheten, noch die Evangelisten, noch die Apostel dies gesagt haben?“[4] Marcellus will mit dem Apostel Johannes nur den ewigen Logos kennen. Da er aber von dem Begriff der ewigen Zeugung nichts weiß oder nichts wissen will — und das ist der Lucianismus, der ihm ebensowenig wie seinen arianischen Gegnern die Übereinstimmung

[1] Auf den Zusammenhang zwischen Marcell von Ancyra und Paul von Samosata macht Hagemann (Die römische Kirche 482) aufmerksam.

[2] Bei Epiphanius, Haer. 72, 2—3. Neu herausgegeben in der Eusebius-Ausgabe der Kirchenväter-Kommission IV (Klostermann 214 f).

[3] Vgl. dazu Loofs, Die Trinitätslehre Marcells in den SBA, 1902, 764—781.

[4] Eusebius IV, Contra Marcellum I 4 (Klostermann 28, Z. 27—30; Anhang: Fragment 32).

mit der Kirchenlehre erlaubt —, so entdeckt er bei Johannes auch, daß „dieser von irgend einer γένεσις (Zeugung) des Logos nichts erwähnt“ [1]. Man möchte zwar versucht sein, dieses γένεσις als „Gewordensein“ zu fassen, so daß damit nur die Ungewordenheit des Logos ausgesprochen wäre. Allein Marcellus wollte den Logos auch nicht Sohn genannt wissen; alle die biblischen Prädikate, die sich auf den Herrn als „Sohn Gottes“ beziehen, ließ er nur für den inkarnierten Logos gelten [2]. Vor der Inkarnation, vor dem Geborenwerden aus der Jungfrau war der Logos nur Logos und nichts anderes [3]. Damit ist auch das Gezeugtsein des Logos ausgeschlossen. Wenn nun Marcellus das Wort γεννηθῆναι gleichwohl von dem ewigen Hervorgehen des Logos aus Gott (προελθεῖν ἐνεργείᾳ ὁραστικῇ) [4] gelten ließ [5], wenn er sogar in seinem Brief an Papst Julius vom Herrn sagt: der eingeborene Sohn Logos, der immer mit dem Vater ist [6], so zeigt das nur, daß er diesem Punkte seiner Lehre keine derart entscheidende Bedeutung zumaß [7], daß er ihn nicht zugunsten der Anlehnung an die kirchliche Terminologie zurücktreten lassen konnte. Viel wichtiger war es ihm, den monarchistischen Charakter der Trinität gegenüber dem δεύτερος θεός der Arianer zu retten. Und das konnte er seiner Überzeugung nach nur dadurch, daß er einmal den Logos bis zu seinem Hervortreten, das zum Zweck der Weltschöpfung geschah, ewig in Gott ruhen ließ [8] und daß er ihn dann auch nach dem Hervorgehen und nach der Menschwerdung nicht vom Vater trennte: der menschgewordene Logos ist δυνάμει im Vater; Gott und Logos sind nicht zu trennen [9]. In dem Lichte dieser Theorie wird seine Ablehnung eines θεὸς γεννητός neben dem Πατὴρ ἀγέννητος (s. o.) verständlich.

[1] Ebd. II 2 (Klostermann 37, 10—14; Fragment 33).

[2] Ebd. II 3 (Klostermann 43, 28—34; Fragment 48).

[3] Ebd. II 2 (Klostermann 35, 1—5; Fragment 48). Dieselbe Stelle ist von Eusebius noch öfter zitiert, siehe die Zusammenstellung bei Klostermann 193.

[4] Contra Marc. II 2 (Klostermann 42, 43; Fragment 121).

[5] Ebd. (Klostermann 36, 2; Fragment 36).

[6] Klostermann 215, 5; Fragment 129.

[7] Loofs in RE XII 261, 59 f.

[8] Eusebius, De ecclesiastica Theologia III 3 (Klostermann 153, 11 bis 22; Fragment 60).

[9] Eusebius, Contra Marc. II 2 (Klostermann 37, 11—16; Fragment 52).

Auf die weitere Entwicklung der marcellianischen Theorie ist hier nicht einzugehen[1]; es sei nur noch erwähnt, daß Marcellus, wie sich eigentlich von selbst versteht, das ἀγέννητον als direkten Gegensatz zur Geschöpflichkeit gebraucht. Während nach ihm den Geschöpfen das γεγενῆσθαι durch den Logos charakteristisch ist, sagt Marcellus, daß er auch von Asterius nicht glaube, daß dieser etwas (außer Gott) als ἀγέννητον annehme, sondern überzeugt sei, daß Himmel und Erde und alles im Himmel und auf Erden durch Gott geworden sei (γεγέννηται)[2]. Hierin stimmt er mit Asterius und den Orthodoxen überein.

Die Schule Lucians weiß sich in dem Festhalten an dem einen ἀγέννητος einig, ebenso in der Ablehnung der ewigen Zeugung; deshalb nehmen Arius und die Seinigen dem Logos die Ewigkeit, Marcell das Gezeugtsein[3]; es wird später zu zeigen sein, wie die Kirchenlehre die beiden Klippen vermeidet.

§ 4

Eusebius von Caesarea und dessen Schüler.

a) Eusebius von Caesarea.

Etwa ums Jahr 320 mag der Bischof Eusebius von Caesarea seine Demonstratio evangelica, den zweiten Teil seines großen apologetischen Werkes, geschrieben haben[4]. Trotzdem Eusebius wohl nicht zur Schule Lucians von Antiochien gehörte[5], redet doch auch er von Gott als dem „alleinigen ἀγέννητος und Schöpfer aller Dinge“[6] und nennt diesen Gott in feierlicher

[1] Siehe darüber Loofs in RE XII 259—265 und in den SBA 1902, 764—781.

[2] Contra Marc. II 2 (Klostermann 39, 29—36; Fragment 103).

[3] Den Zusammenhang hat Schwane angedeutet (DG II 140).

[4] Ausgabe von Gaisford (siehe Ausgabenverzeichnis).

[5] Hätte man eine zuverlässigere Mitteilung darüber, daß Eusebius den Presbyter Dorotheus von Antiochien, Lucians Genossen im Lehramt, nicht nur kennen gelernt und einmal gehört hat, wie er selbst berichtet (κατηκούσαμεν: HE VII 32, 2 3; Schwane II 2, 716 f), sondern zu ihm in einem wirklichen Schülerverhältnis gestanden ist, wie Harnack (DG II[4] 7, Anm.) als sichere Tatsache annimmt, so würde dieser Zusammenhang mit der antiochenischen Schule der Erklärung der eusebianischen Terminologie allerdings durchaus förderlich sein.

[6] Dem. ev. IV 7 (Gaisford I 336; M. 22, 269 A).

Häufung der Attribute den „Ersten und Ewigen, Einzigen und ἀγέννητος“ [1]. Daß er hiezu sagt: Ihn kennen alle Menschen, zeigt, wie er hier das ἀγέννητον aufgefaßt wissen will: nicht im Unterschied vom Sohne, sondern von den Geschöpfen (γενητά), deren Urheber er ist[2], also im Sinne von „ungeworden“. Dies entspricht auch der apologetischen Tendenz des Werkes (gegen das Heidentum) und der Tatsache, daß Eusebius zur Zeit des Erscheinens desselben den lucianisch-arianischen Kreisen wohl noch ziemlich ferne stand. Und bekräftigt wird diese Auffassung des ἀγέννητον ungeworden dadurch, daß im ersten Teil dieses Werkes, der Praeparatio evangelica, Eusebius darauf hinweist, daß die Juden die Engelnatur als γεννητή = geworden, nicht aber als ἀγέννητος (ungewordene Äonen) annehmen[3].

Wenn nun Eusebius dieses ἀγέννητος = ungeworden dennoch dem Logos nicht zuteilte, sondern ihn, obwohl göttlich, dennoch nur „das vernunftvolle und erstgeborene Ebenbild der φύσις ἀγέννητος“ nannte[4], der „in der Mitte steht zwischen dem θεὸς ἀγέννητος und den nach ihm gewordenen Dingen“ (γεννητά)[5], so erinnert uns gerade die Formulierung des letzten Satzes an Origenes und den Zusammenhang mit ihm, der durch des Eusebius Lehrer Pamphilus, einen begeisterten Anhänger des Alexandriners, hergestellt ist. So äußert sich der origenistische Subordinatianismus wohl auch in dem Satze des Eusebius, daß das ἀγέννητος „einzig und allein dem Vater zukommt, der vor dem Sohne ist und vor dessen Zeugung (γεννήσεως, alii γενέσεως) war, insofern er allein ἀγέννητος ist“[6]. Hier ist natürlich an sich ἀγέννητος ungezeugt, ebenso wie da, wo Eusebius vom Sohne sagt, er sei „nicht ἀγέννητος, sondern gezeugt (γεννώμενος) aus dem Πατὴρ ἀγέννητος“[7]; so ist auch die Bedeutung „gezeugt“ gegeben, wenn der Logos „der eine, vollkommene γεννητὸς θεὸς

[1] Ebd. IV 1 (Gaisford I 311; M. 22, 249 D).

[2] Ebd. (Gaisford I 314; M. 22, 252 C).

[3] Praep. ev. XIII 15 (ed. Viger. 694; M. 21, 1144 D). Migne hat hier γεννητή, anderswo γενητή. Es ist aber betr. der Schreibweise auch bei diesem Werke durchaus kein Verlaß auf die überlieferten Textexemplare, das zeigt die oftmalige Wiederkehr desselben Wortes in verschiedener Schreibart, aber gleicher Bedeutung.

[4] Dem. ev. V 1 (Gaisford I 441; M. 22, 349 C).

[5] Ebd. IV 10 (Gaisford I 350; M. 22, 278 B; Migne hat γενητά).

[6] Ebd. IV 3 (Gaisford I 318; M. 22, 256 B).

[7] Ebd. IV 3 (Gaisford I 320; M. 22, 257 A).

ἐκ θεοῦ" genannt wird[1]. Aber das ist nur die primäre Bedeutung. Daß Origenes das ἀγέννητον auch in dem Sinne von „ungeworden" nur dem Vater zuschreibt, hat uns die eben angeführte Stelle gezeigt, wo durch das „vor dem Sohne" die Annahme eines zeitlichen Anfanges des Sohnes zum mindesten nahegelegt wird. Damit stimmt das Lob überein, das Eusebius dem Propheten Isaias wegen der Bezeichnung des Sohnes als „πρῶτος τῶν γεννητῶν" erteilt, wogegen der Vater über die ganze Reihe der γεννητά hinausgehoben sei[2].

Mit welchen logischen Schwierigkeiten betr. des ἀγέννητος Eusebius aber schon damals (ca. 320) zu kämpfen hatte, zeigt eine Stelle im selben Buche der Demonstratio evangelica[3]. Hier hält er es „nicht für ungefährlich, den Sohn einfachhin gleich den andern γεννητά als γεννητὸς ἐξ οὐκ ὄντων zu bezeichnen, verwahrt sich aber gleich darauf dagegen, daß der Sohn ἀγεννήτως dem Vater koexistiere und aus dem Wesen des ἀγέννητος in Form eines πάθος oder einer Zerteilung sein Wesen herleite. Demnach wäre der Sohn, da es sich ja in beiden Sätzchen doch nur um dieselbe Bedeutung (geworden — ungeworden) handeln kann, eigentlich weder γεννητός noch ἀγέννητος. Natürlich kämpft Eusebius im letzten Sätzchen gegen ein Phantom; aber da er sich nicht streng auf den Standpunkt der Kirchenlehre mit allen Konsequenzen stellte, die eben vom Sohn das ἀγέννητος (in diesem Sinne, nämlich = ungeworden) wirklich festhält, konnte ihn sein an sich ganz rechtgläubiger Ausweg: „Der eingeborene Sohn, vor allen Zeiten aus dem Vater gezeugt" nicht aus seiner Unsicherheit retten.

In merkwürdigem Gegensatz namentlich zu dieser Ablehnung jedes ἀγέννητον (auch in der Bedeutung von „ungeworden") für den Sohn steht die interessante Stelle aus dem Briefe des Eusebius von Nicaea aus an seine Gemeinde (im Jahr 325)[4], in welchem er seine Haltung auf dem Konzil zu rechtfertigen sucht. Während im Verlauf des Briefes wieder von der ἀγέννητος φύσις des Vaters die Rede ist, sagt Eusebius am Schluß,

[1] Ebd. IV 3 (Gaisford I 316; M. 22, 253 D); auch IV 2 (Gaisford I 315; M. 22, 253 B).

[2] Ebd. V 6 (Gaisford I 478; M. 22, 377 D).

[3] Ebd. V 1 (M. 22, 353 C—D).

[4] Bei Theodoret, HE I 12 (Parmentier 48—55); ebenso bei Athanasius, De decr. Nic. syn. als Anhang (Montfaucon I 187—190).

der Anathematismus gegen diejenigen, welche sagen: Der Sohn war nicht, bevor er gezeugt wurde, sei ganz berechtigt, „da von allen bekannt werde, daß er der Sohn Gottes ist und vor der leiblichen (!) Geburt war; und auch unser gottgeliebtester Kaiser sprach es aus, daß er (der Sohn) nach seiner innergöttlichen Zeugung vor allen Zeiten war, denn bevor er ἐνεργείᾳ gezeugt wurde, war er δυνάμει im Vater ἀγεννήτως, da der Vater immer Vater war.“[1] Die letzten Worte sind ja ohne Zweifel Worte des Kaisers; trotzdem wäre es unerklärlich, wie Eusebius dieser Anschauung, die seiner eigenen so fremd war und die sich ja beinahe mit der später von Marcellus von Ancyra vertretenen deckte, seine Zustimmung aussprechen konnte, wüßte man nicht, daß die ganze Stelle gerade in ihrer Zweideutigkeit ein nicht ganz ehrlicher Kunstgriff war, um seine Haltung gegen die Arianer zu rechtfertigen[2]. Camerarius hat, um der Schwierigkeit zu entgehen, die Lesart ἀειγεννήτως vorgeschlagen und sempergenitabili modo (Verbaladjektiv!) übersetzt; hiedurch würde aber die Bedeutung der Verurteilung des πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν abgeschwächt, und überdies hat die Lesart in der Textüberlieferung keinen Halt. Es bleibt nichts übrig, als die Stelle in ihrem vollen Wortlaut aufrechtzuerhalten: ἀγέννητος — „ungeworden“ oder „ungezeugt“ für den Logos.

Kannte Eusebius, wie oben gezeigt wurde, schon ums Jahr 320 kein ἀγένητον (ἀγέννητον) für den Sohn, so änderte sich dies natürlich nicht, als Marcellus von Ancyra mit seinen Theorien auftrat und Eusebius sich gegen diese wandte. In der Tat stellte Eusebius in der Schrift Contra Marcellum (336) sofort die Erklärung auf: „Die Kirche lehrt, weder den Vater für den Sohn zu halten, noch den Sohn für den Vater, sondern einerseits den Πατὴρ ἀγένητος . . . zu verehren, anderseits zu glauben, daß aus dem Vater gezeugt wurde und besteht der einzige υἱὸς μονογενής.“[3] So erklärt er auch gegen Marcellus, der den Logos ewig nenne und damit als ἀγένητος (= unge-

[1] Ebd. (Parmentier 53, 22—16).

[2] Hefele I 312 f. Kuhn (Dogmatik II 389) steht nicht an, das Verhalten des Eusebius hier als eine Unredlichkeit zu bezeichnen, da er zur Bemäntelung seiner Stellung der nicänischen Synode hier Motive und Ausdrucksformen unterschiebt, die ihr fremd waren.

[3] Contra Marcellum I 1 (Klostermann 4, 34).

worden) bezeichne[1]: „Wenn jemand sagt, Christus sei nur Logos (nicht auch Sohn) und eins mit Gott, und er sei ewig und ἀγέννητος . . ., wie wäre es nicht offenbar, daß er sich an Sabellius hält?“[2] Dieselbe Ansicht kehrt immer wieder in der zwei Jahre darauf (338) erschienenen Schrift De ecclesiastica theologia. Öfters erscheint hier die Gottheit selbst als ἀγέννητος (= ἀγένητος = ungeworden)[3]; mehr von Interesse ist, wie Eusebius über den Vater als ἀγέννητος (ἀγένητος) schreibt. Entweder geschieht dies in der Form, daß er den Sohn ein Abbild der θεότης ἀγέννητος des Vaters nennt[4], gegen Marcellus, der dies nur vom Menschgewordenen zugebe[5]. Oder so, daß der Vater als μόνος ἀγέννητος dem (θεὸς) γεννητὸς (γεγεννημένος) gegenübergestellt wird[6]. Öfters auch so, daß dem Sohne das Prädikat ἀγέννητος ausdrücklich abgesprochen wird. „Der Sohn hat sein Leben nicht als anfangsloses, noch als ἀγένητον, noch als Eigenbesitz gleich dem Vater, sondern als ein vom Vater empfangenes“[7], wenn er auch Gott heißt, nach der Stelle „Gott war das Wort“. Dabei will sich Eusebius gegen zwei Irrtümer wenden. Einmal gegen den sabellianisch-monarchianischen; denn „wir verehren den Sohn nicht, als ob er selbst . . . der ἀγέννητος und ἄναρχος wäre, sondern als den aus jenem Entsprossenen“[8]. Dieser Irrtum, welcher immerhin die ἄναρχος καὶ ἀγέννητος καὶ θεικὴ δύναμις nicht zerreißt[9], wäre eben deshalb noch das kleinere Übel gegenüber der Ansicht des Marcellus, der etwas innerhalb und etwas außerhalb Gottes annimmt und damit eine Zusammensetzung und ein körperliches Leiden behauptet, was man von der φύσις ἀγένητος καὶ ἀσώματος nicht annehmen darf[10].

[1] Ebd. II 2 (Klostermann 35, 6); ebenso De eccl. Theol. II 3 (Klostermann 102, 4). Derselbe Vorwurf mit der Form: ἀγέννητον, τουτέστιν ἀΐδιον in De eccl. Theol. II 12 (Klostermann 113, 32).

[2] Contra Marcellum I 1 (Klostermann 4, 23—27).

[3] So De eccl. Theol. I 12 (Klostermann 71, 26).

[4] Ebd. II 7 (Klostermann 106, 16).

[5] Ebd. II 23 (Klostermann 134, 9).

[6] Ebd. II 14 (Klostermann 117, 4); II 7 (Klostermann 104, 5); I 11 (Klostermann 70, 2).

[7] Ebd. I 20 (Klostermann 86, 21); I 2 (Klostermann 63, 23: ἀγέννητον); I 20 (Klostermann 82, 28: ἀγένητον); II 14 (Klostermann 114, 36: ἀγέννητον).

[8] Ebd. II 14 (Klostermann 115, 24); vgl. I 7 (Klostermann 65, 35).

[9] Ebd. I 5 (Klostermann 64, 26).

[10] Ebd. III 3 (Klostermann 157, 8).

An den meisten dieser Stellen geht Eusebius natürlich von ἀγέννητος = ungezeugt aus, aber eben so sicher will er mit dem „ungezeugt" bei allen auch das „ungeworden" vom Sohne ausschließen. Daß er hiebei vollständig im arianischen Fahrwasser schwimmt, zeigt die letztangeführte Stelle, die eines der beliebtesten arianischen Argumente gegen die wesensgleiche Zeugung des Sohnes darstellt. Etwas ähnliches gilt von seinem Sträuben gegen zwei ἀγέννητα[1], das sofort an die Lucianisten erinnert. So sagt er, der sich nicht außerhalb des Nicänums stellen möchte und doch den Arianismus nicht lassen will: „Diejenigen welche fürchten, daß (durch das θεὸν ἐκ θεοῦ) vielleicht zwei Götter verkündet werden sollen, mögen wissen, daß, wenn auch der Sohn von uns Gott genannt wird, doch nur ein einziger Gott ist, derjenige, der, allein ἄναρχος und ἀγέννητος, die Gottheit im Eigenbesitz hat und dem Sohne gibt, daß er ist."[2] Nicht als „Wesen von gleicher Ehre will er die beiden ὑποστάσεις ansehen, noch auch beide als ἀνάρχους und ἀγεννήτους, sondern die eine als ἀγέννητος und ἄναρχος, die andere als γεννητή, die zu ihrer ἀρχή den Vater hat"[3]. Und wiederum verwahrt er sich energisch gegen das „ἐξ οὐκ ὄντων", das dem Erlöser die wahre Sohnschaft nehme[4].

So gelangt man bei Eusebius nie zu einem bestimmten Resultat: er schwankt immer zwischen Arianismus und Orthodoxie. Doch neigt er in unserer Frage sicher mehr der arianischen Ausdrucksweise zu. Das zeigt sich schon an seiner ausgesprochenen Vorliebe für das ἀγέννητος = ungezeugt und (in den meisten Fällen) ungeworden nur für den Vater, in dem ἀγένητος = ungeworden ebenso nur für ihn und nie für den Sohn, trotzdem letzteres nur eine logische Folge wäre aus der Verwerfung des „ἐξ οὐκ ὄντων".

b) Eusebius von Emesa.

Schüler des Eusebius von Caesarea ist ein Eusebius, der als Bischof von Emesa in Phönicien um 359 gestorben ist. Nach den Untersuchungen Thilos[5] gehören ihm die zwei ersten

[1] Ebd. II 23 (Klostermann 133, 12).

[2] Ebd. I 11 (Klostermann 69, 61).

[3] Ebd. II 7 (Klostermann 104, 15); ebenso („οὐκ ἀγέννητος") II 6 (Klostermann 103, 13). [4] Ebd. I 9 (Klostermann 68, 8—11).

[5] Über die Schriften des Eusebius von Alexandria usw. (siehe im Literaturverzeichnis).

der unter dem Namen des Eusebius von Caesarea gedruckten lateinischen Homilien an. Sie führen den Titel: De fide adversus Sabellium[1]; ihr Verfasser teilt den Standpunkt seines Lehrers. Was unsere Frage angeht, so ist es auffallend, wie oft wir dem non natus — die Rückübersetzung ἀγέννητος ergibt sich jeweils von selbst — begegnen. Eusebius scheint dies zu fühlen, wenn er einmal an einer solchen Stelle bemerkt: Saepe dico eadem[2]. Was für eine Lehre ist nun das? — Non natus ist der Vater und er allein ist non natus, und einen andern non natus muß man nicht suchen, weil man keinen findet[3]. Und an dem, daß er non natus ist, wird er (in seiner Person) erkannt.[4] (Die Agennesie als persönliche Proprietät des Vaters!) Und weil der Vater allein non natus ist, darf man den Sohn nicht non natus nennen, und wer dies tut, ist im Irrtum[5]. „Es ist vielmehr ein Deus non natus und ein Deus unigenitus, geboren aus dem Vater. Denn wenn ich von einem non natus und einem (andern) non natus spräche, oder einem unigenitus und einem (andern) unigenitus, so würde ich behaupten, was die Kirche nicht sagt.“[6] „Deshalb eben haben wir nicht Götter, weil wir nicht non nati und unigeniti haben.“[7] Die richtige Formel heißt demnach: „Ein non natus und ein unigenitus und ein spiritus sanctus.“[8]

Von Interesse ist eine Bemerkung, die Eusebius über den Sinn und die Bedeutung des Wortes non natus (ἀγέννητος) macht. Er verhehlt sich nicht, daß wir eigentlich nicht sagen können, was Gott ist. „Denn welches von diesen ist eine Erklärung Gottes: „Anfangslos, non natus, unsterblich, unvergänglich . . .? Durch all das wird also nicht gesagt, was Gott ist, sondern was Gott nicht ist.“[9] — Eunomius hat nicht lange darauf das Gegenteil dieser Ansicht zu einem Grundelement seiner Lehre gemacht.

[1] Bei Gallandi, Bibl. Vet. Patrum IV 469—478. M. Ser. gr. 24, 1047—1076.
[2] Lib. I (Gallandi 473 b C; M. 24, 1058 B).
[3] Lib. I (Gallandi 470 b A; M. 24, 1050 D); Lib. II (Gallandi 476 a B; M. 24, 1063 D); Lib. I (Gallandi 472 b C; M. 24, 1056 A).
[4] Lib. II (Gallandi 475 b C; M. 24, 1063 A).
[5] Lib. II (Gallandi 476 a A; M. 24, 1063 D).
[6] Lib. I (Gallandi 471 b D; M. 24, 1053 D).
[7] Lib. II (Gallandi 475 b E; M. 24, 1063 B).
[8] Lib. I (Gallandi 474 b A; M. 24, 1060 A).
[9] Lib. II (Gallandi 475 b B; M. 24, 1062 C—D).

So verständlich und richtig die ganze Darlegung zu sein scheint, so enthält die eben angezogene Stelle einen Satz — man kann ihn eine Definition nennen — die dem Leser der lateinischen Übersetzung die Befriedigung doch wieder zerstört. „Non natus heißt derjenige, welcher keinen Anfang hat." Wenn die Stelle richtig überliefert ist, woran man nicht zweifeln kann, so kann das scheinbare Rätsel, wie Eusebius das non natus, das er immer in Gegensatz zum unigenitus stellt, so einseitig mit qui initium non habet erklärt, nur dadurch gelöst werden, daß man sich daran erinnert, daß eben ἀγέννητος nicht nur non natus, sondern auch non factus heißt.

Eusebius von Emesa ist damit, wie sein Lehrer, nur ein neuer Beweis dafür, daß in der Hauptsache der Mangel an Verständnis für die Γέννησις ἀγένητος, die Identifizierung (nicht Verwechslung) von ἀγένητος und ἀγέννητος die Arianer und die Halbkirchlichen von der orthodoxen Lehre über die Zeugung des Sohnes trennt. Man wird sich auch daran erinnern müssen, daß Eusebius von Emesa gemäß den Mitteilungen des Socrates[1] und des Sozomenus[2] nach der Schule des Eusebius von Caesarea auch diejenige von Antiochien besucht hat, also mit dem Kreise und der Gedankenwelt Lucians in engere Berührung gekommen ist.

§ 5.

Synodal-Formeln.

Wie gut die Arianer die Bedeutung der ἀγέννητος-Frage für ihr System aufgefaßt haben, zeigt uns die Klage des hl. Athanasius, daß sie auf der Agora sich an die Jünglinge herannachen und ihnen Fragen vorlegen, u. a. auch „Ist das ἀγέννητον eines oder zwei?"[3]

Hier ist auch das ergötzliche und überaus lehrreiche Zeugnis zu erwähnen, das der hl. Gregor von Nyssa in einer seiner Reden gibt. Es bezieht sich zwar unmittelbar auf eine spätere Zeit, hat aber nach allem, was wir über die ersten Jahrzehnte des Arianismus wissen, auch für diese Geltung. „Alle Orte der Stadt sind von solchen Leuten angefüllt: Die Gassen, die Marktstätten, die Plätze; Kleidermacher, Geldwechsler, Lebensmittel-

[1] HE II 9 (M. 67, 197 C und 200 A).
[2] HE III 6 (M. 67, 1045 B).
[3] Or. I c. Ar. 22 (Montfaucon 336 E; M. 26, 58 C).

händler. Wenn du nach den Geldmünzen fragst, philosophiert er dir über γεννητός und ἀγέννητος, erkundigst du dich nach dem Preis des Brotes — ‚der Vater ist größer', antwortet er, und „der Sohn ist untertan"; sagst du, ein Bad sei angenehm, so meint er, ‚der Sohn sei aus nichts geschaffen'" [1].

Während nun die ἀγέννητος-Frage im öffentlichen und täglichen Leben die Gemüter schon lange beschäftigte, taucht sie in offiziellen arianischen Dokumenten erst ziemlich spät auf.

a) Philippopolis (343).

Die ersten Synoden der arianischen Wirren, von welchen Glaubensformeln existieren, insbesondere die vier von der überwiegend eusebianischen Synode zu Antiochia (341), in encaeniis genannt[2], vermeiden das ἀγέννητος — γεννητός und begnügen sich mit dem nicänischen γεννηθείς, entsprechend ihrem ganzen gemäßigten und beinahe orthodoxen Ton[3]. Es ist überhaupt, wie schon hier bemerkt werden soll, außerordentlich bezeichnend, daß in demselben Maße, in dem eine Synode dem katholischen Glauben zuneigte, das ἀγέννητον in ihrer Formel zurücktrat oder ganz ausblieb, so daß man beinahe sagen kann, schon das Vorkommen des Wortes ἀγέννητος mache eine Synodalformel verdächtig. So fühlte sich auch das eusebianische Conciliabulum zu Philippopolis (Ende 343) veranlaßt, seiner Enzyklika bzw. dem darin aufgestellten Symbolum[4], das im wesentlichen mit dem zwei Jahre zuvor als vierte antiochenische Formel veröffentlichten identisch ist, einige Anathematismen beizufügen. Der zweite derselben richtet sich gegen die, „welche sagen, . . . der Vater und der Sohn und der Heilige Geist seien dasselbe, oder der Sohn sei ἀγέννητος." Wir besitzen zwar hievon nur mehr die beiden Übersetzungen des hl. Hilarius, aber der Wortlaut derselben an der betr. Stelle (de syn.: innascibilem; Fragm.: non natum) und die augenscheinliche Wiederholung des Anathematismus zu Antiochien (344)[5] verbürgen uns die

[1] Or. de deitate Filii et Spiritus Sancti (M. 46, 557 B).

[2] Die Formeln bei Athanasius, De syn. 22—25 (Montfaucon I 587 bis 589; M. 26, 720 D—728 A).

[3] Die zweite Formel (übersetzt bei Hilarius, De syn. 29; Maff. II 478 f; M. Ser. lat. 10, 502—504) verwirft das γέννημα ὡς ἓν τῶν γεννημάτων (Athanasius, De syn. 23; Montfaucon I 588 D; M. 26, 724 B).

[4] Übersetzt bei Hilarius, De syn. 34 (Maff. II 482 ff; M. Ser. lat. 10, 507); ebenso Fragment III 29 (Maff. II 664; M. 10, 675 B—676 A).

[5] Siehe unten S. 44.

Schreibweise ἀγέννητον. Die Bedeutung ist wohl „ungezeugt" gleich „ungeworden". Daß dieser Passus auch die Orthodoxen treffen sollte, ist einleuchtend; zweifellos richtete er sich aber in erster Linie gegen Marcellus von Ancyra, obgleich ja an sich Marcellus nicht den Sohn ἀγέννητος ungezeugt nannte (was ein Unsinn wäre), sondern den Logos. Aber die Arianer operierten eben hier wieder mit ihrem ἀγέννητος = ἀγένητος, was sie natürlich umso leichter konnten, als sicher die meisten orthodoxen Väter mit Alexander von Alexandrien an ein ἀγένητος (ἀγέννητος) für den Sohn nicht dachten. Die diesbezüglichen Werke des hl. Athanasius erschienen erst später.

b) Antiochien (344).

Von jetzt an spielt dann das ἀγέννητον in den Synodaldokumenten eine größere Rolle. Schon die nächste Synode zu Antiochien 344 beschäftigt sich in ihrer Glaubensformel — ihrer Länge wegen ἔκθεσις μακρόστιχος genannt[1] — sehr eingehend damit. Sie wiederholt zunächst die vierte antiochenische Formel samt den in Philippopolis angehängten Anathematismen beinahe wörtlich, und fügt dann Erklärungen und Begründungen bei: „Denn Gottes Wort lehrt uns ein ἀγέννητον und ἄναρχον, den Vater Christi. . . . Und man darf den Sohn nicht für συνάναρχος und συναγέννητος mit dem Vater halten. Denn von einem συνάναρχος und συναγέννητος könnte es eigentlich keinen Vater oder Sohn geben, sondern wir wissen, daß der Vater, der allein ἄναρχος und ἀγέννητος ist, auf unaussprechliche und allen unbegreifliche Weise gezeugt hat, und daß der Sohn vor den Zeiten gezeugt wurde, und nicht gleich dem Vater auch selbst ἀγέννητος ist, sondern zur ἀρχή den Vater hat, der ihn zeugte. Denn das Haupt Christi ist Gott." (I Kor. XI 3)[2]. — Die μακρόστιχος geht auf das Verhältnis der ἀγέννητος-Frage zur Mehrpersönlichkeit Gottes ein und erklärt dann, in der logischen Entwicklung und zum Teil auch im Ausdruck übereinstimmend mit Eusebius von Caesarea (s. o.)[3]: „Und wenn wir auch drei Dinge (πράγματα) und drei Personen (πρόσωπα) bekennen, die des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes nach der Schrift,

[1] Bei Athanasius, De synod. 26 (Montfaucon I 589 E—592 D; M. 26, 728 A—736 A).

[2] Ebd. (Montfaucon I 590 C—D; M. 26, 769 B).

[3] De eccl. Theol. II 7 (Klostermann 104, 15).

so stellen wir damit doch nicht drei Götter auf. Denn wir erkennen als den vollkommenen, ἀγέννητος, den anfangslosen und unsichtbaren Gott nur den einen, einzigen, Gott und Vater des Eingeborenen, der allein aus sich selbst das Sein hat und der allein allen andern neidlos dieses schenkt."[1]

Im weitern wendet sich die Formel dann gegen Paul von Samosata, Marcellus und die Orthodoxen. Überhaupt ergibt sich auch hier wieder, daß mit der Verwerfung des ἀγέννητος für den Sohn (Logos) in erster Linie Stellung genommen werden soll gegen Marcellus und seinen Schüler Photinus von Sirmium, der als Scoteinos zitiert und vollständig mit Marcellus zusammengenommen wird. Freilich trifft im Sinne der Arianer dies alles auch die Orthodoxen, da sie (die Arianer) mit dem ἀγέννητος = „ungezeugt" auch das „ungeworden" ablehnen.

c) Sirmium (351).

Von den Synoden zu Mailand (345) und Rom (347), auf welchen ebenfalls die Photinische Irrlehre verurteilt und deshalb sicherlich auch zum ἀγέννητος bzw. ingenitus Stellung genommen wurde, ist uns nichts mehr erhalten. Dagegen haben wir wieder ausführliche Nachrichten über die sirmische Synode vom Jahre 351, deren Formel[2] eine Wiederholung der vierten antiochenischen Formel ist. Die angehängten Anathematismen verurteilen zunächst den strengen Arianismus und wenden sich dann gegen den Sabellianismus und Marcellus bzw. Photinus von Sirmium. So erklären Anath. 4 und 10 mit Bezug auf Jesus Christus: Wenn einer sagt, der ἀγέννητος oder ein Teil von ihm sei aus Maria geboren, der sei Anathema. — Wenn einer sagt, der Gottmensch sei aus Maria geboren, und den θεὸς ἀγέννητος darunter versteht, der sei Anathema.

Anath. 15 und 16[3] sagen mit Bezug auf die Theophanien des Alten Bundes: Wenn einer sagt, nicht den Sohn habe Abraham gesehen, sondern den ἀγέννητος oder einen Teil von ihm, der sei Anathema. — Wenn einer sagt, mit Jakob habe

[1] Ebd. (Montfaucon I 590 E; M. 26, 790 B—C).

[2] Den Text derselben sowie der Anathematismen siehe bei Athanasius, De synod. 27 (Montfaucon I 592—594; M. 26, 735—739); ebenso bei Socrates. HE II 30 (Valesius 107—109 B; M. 67, 280—285), ferner bei Hilarius, De synod. 38 (Maffei II 485—488; M. Ser. lat. 10, 509—512).

[3] Bei Hilarius 14 und 15.

nicht der Sohn wie ein Mensch gekämpft, sondern der ἀγέννητος oder ein Teil von ihm, der sei Anathema.

Gegen Sabellius betont Anath. 20[1] vom Heiligen Geist: Wenn einer den Heiligen Geist Paraklet nennend sagt, er sei der θεὸς ἀγέννητος, der sei Anathema.

Endlich gegen Marcellus (Photinus): Anath. 26: Wenn einer den Sohn ἀγέννητος und ἄναρχος nennt, so daß er zwei ἄναρχα und zwei ἀγέννητα behauptet und zwei Götter aufstellt, der sei Anathema. Denn das Haupt, welches die ἀρχή aller Dinge ist, ist der Sohn; das Haupt aber, welches die ἀρχή des Sohnes ist, ist Gott. Auf diese Art führen wir in frommer Weise alles durch den Sohn auf Gott, den einen ἄναρχος und die ἀρχή von allem, zurück.

Aus dem ganzen Wortlaut aller Anathematismen und aus der konsequenten Übersetzung innascibilis des hl. Hilarius ist ἀγέννητος als „ungezeugt" vollkommen gesichert. Die Synode will einerseits den Modalismus bzw. Patripassianismus, anderseits die Scheidung des Marcellus bzw. Photinus zwischen dem ungezeugten Logos und dem gezeugten Christus verurteilen. Insofern sind die Anathematismen (einschließlich des 20.) orthodox empfunden. Eine Schwierigkeit könnte nur Anath. 26 bieten, der nach Form und Inhalt allzusehr an die Argumentation des Arius und Eusebius von Nicomedia erinnert. Namentlich ist die Zurückführung auf ein einziges Prinzip durch den Sohn etwas verfänglich. Der hl. Hilarius hat den Anathematismus indessen, wie alle andern, nach der rechtgläubigen Seite hin ausgelegt. Übrigens handelt es sich für uns nur um das ἀγέννητος, und hierunter ist jedenfalls die Ungezeugtheit des Vaters, als eine Proprietät der Person, verstanden, da ein Gewordensein des Sohnes schon durch Anath. 1 ausgeschlossen wurde. So entfernt sich also auch hier der Sprachgebrauch nicht von dem bei den Arianern allgemein üblichen ἀγέννητος für den Vater und nur für den Vater.

Die folgenden Synoden bieten, auch soweit von ihnen noch Glaubensformeln auf uns gekommen sind, wie von der zweiten großen Synode zu Sirmium (357)[2], nichts über die ἀγέννητος-

[1] Bei Hilarius 19.

[2] Die zweite sirmische Formel im lateinischen Original bei Hilarius, De synod. 11 (Maffei II 465 f; M 10, 487—489). In griechischer Übersetzung bei Athanasius, De synod. 28 (Montfaucon I 594 D—595 D; M. 26, 740 C bis 744 A); ebenso bei Socrates, HE II 30 (Valesius 109 C—110 D; M. 67, 286).

Frage, denn mit dem Zurücktreten der marcellianisch-photinischen Theorien war auch der Hauptanlaß für Besprechung dieses Problems bis auf weiteres geschwunden.

Mit der zweiten sirmischen Synode befinden wir uns bereits in jener Periode, in welcher der Arianismus seine Geschlossenheit auch nach außen zu verlieren begann und sich in Parteien auflöste. Der strenge Arianismus, der eine Zeitlang ganz in den Hintergrund gedrängt zu werden schien, bekam durch Aëtius und Eunomius neue Lebenskraft und neue Gedanken. In den zunächst folgenden Synoden dominierte aber die semiarianische Richtung; sie bestimmte damit auch die Rolle des Attributs ἀγέννητος in den Formeln.

d) Ancyra (358).

Welche Stellung die semiarianische Partei zum ἀγέννητον eingenommen, ersehen wir aus dem von ihrem Führer Basilius von Ancyra verfaßten Rundschreiben der in Ancyra Ostern 358 versammelten Semiarianer[1]. Das Schreiben stellt an die Spitze als Tauf- und Glaubenssymbol das Bekenntnis „des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes". Gegen andere Bezeichnungen der drei Personen wird Einspruch erhoben, da sie Christus nicht gelehrt hat; hieher gehört auch — eine bedeutungsvolle Entscheidung! — ἀγέννητος καὶ γεννητός. Wenn wir daher im weiteren Kontext des Synodalschreibens auch einmal der Ausdrucksweise begegnen, daß der Sohn das Leben „nicht ἀγεννήτως" habe[2], so wird doch eine grundsätzliche Ablehnung befolgt worden sein, so daß wir die Ausdrucksweise des 17. der angehängten Anathematismen[3] als im Sinne der verurteilten Häretiker gesprochen denken müssen. Der in jeder Beziehung interessante

[1] Bei Epiphanius, Haer. 73, 2—11 (Oehler II 3, 70—94; M. 42, 404—425); die angehängten Anathematismen hat zum Teil auch der hl. Hilarius mitgeteilt und kommentiert (De synod. 13—26; ed. Maffei II 467 A—476 B; M. Ser. lat. 10, 490 B—500 B).

[2] Ebd. 8 (Oehler II 3, 86, Z. 21; M. 42, 417 D).

[3] Bei Hilarius (De synod. 25) als zwölfter und letzter aufgezählt. Hilarius läßt nämlich die fünf ersten und den letzten der achtzehn Anathematismen weg, da er nur die zwölf Anathematismen, welche von den ancyranischen Gesandten nach Sirmium gebracht und dort als Bestandteil der dritten sirmischen Formel publiziert wurden, mitteilen will. Vgl. hier die Nota apologetica zum ersten Anathematismus in der Ausgabe der Werke des hl. Hilarius (Maffei II 467 B; M. 10, 490 B).

Anathematismus lautet: „Wenn jemand die zeitlose Subsistenz[1] des eingeborenen Sohnes aus dem Vater auf die οὐσία ἀγέννητος[2] Gottes bezieht, gleichsam von einem ὑποπάτωρ redend[3], so sei er Anathema.“[4]

Die Fassung des Anathematismus ist bedeutungsvoll. Einmal gibt sie uns, wie schon Hilarius bemerkt, eine Andeutung, daß die Semiarianer aus der Betonung der Zeitlosigkeit des Hervorgehens des Sohnes eine mißbräuchliche Argumentation zugunsten des Sabellianismus befürchten. Sodann aber steht hier als Bedeutung von ἀγέννητος „ungezeugt“ eindeutig fest; denn gegen die Übersetzung „ungewordene Wesenheit Gottes“, welche eine Parallelisierung des Sohnes etwa mit der von Ewigkeit geschaffenen ὕλη postulierte und mit der Ähnlichkeit sich immerhin vereinen ließe, erhebt sich Anath. 10[5], welcher die Bezeichnung des Sohnes als κτίσμα ausschließt[6]. Damit ist der engere Anschluß an die Orthodoxie gegeben; und der Sohn, verschieden vom Vater hinsichtlich des Ungezeugtseins, wird ihm gleich gedacht in bezug auf das Ungewordensein.

e) Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea.

Mit den Gedanken, die in dem eben erwähnten offiziellen Dokument betr. das ἀγέννητον vertreten sind, steht im Einklang die Denkschrift, welche von Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea (einem Schüler des Eusebius von Caesarea) im Jahr 359 gemeinsam ausgearbeitet wurde[7]. Sie will das Wort ἀγέννητος bzw. γεννητός nicht zulassen, wie die strengen Arianer das οὐσία als „φωνὴ ἄγραφος“ nicht zugelassen haben. Sie erklärt die Arianer für tadelnswert, daß sie an Stelle der Namen „Vater“ und „Sohn“ das ἀγέννητος und γεννητός eingeführt haben. Das sei hinterlistigerweise geschehen; denn das Wort ἀγέννητος stehe

[1] Im Griechischen ὑπόστασις. Der Ausdruck ist dem Sinne des Kontextes, speziell des „aus dem Vater“ zufolge formaliter, nicht materialiter (im Sinne der Scholastik) zu fassen. Hilarius übersetzt hier wie anderwärts ὑπόστασις mit substantia, οὐσία — unserem Sprachgebrauch konform — mit essentia.

[2] Die Schreibart ἀγέννητος an dieser und andern Stellen ist auch durch die Hilarianische Übersetzung verbürgt.

[3] Hilarius: quasi Filium Patrem dicens.

[4] Epiph., Haer. 73, 11 (Oehler II 3, 93; M. 42, 424 D).

[5] Bei Hilarius 5.

[6] Epiph., Haer. 73, 11 (Oehler II 3, 93, Z. 3; M. 42, 422 D—424 A).

[7] Bei Epiphanius, Haer. 73, 12—22 (Oehler II 3, 94—111; M. 42, 425 bis 444 C).

dem Namen „Vater" nach, da es nur bedeutet, daß er nicht gezeugt worden ist (οὐκ ἐγεννήθη), während das Wort „Vater" auch das Vaterschaftsverhältnis zu dem ihm ähnlichen Sohn ausdrückt[1]. Überdies gebraucht weder der Sohn Gottes jemals dieses Wort ἀγέννητος[2], noch findet es sich überhaupt in den heiligen Büchern[3]. — Denselben Zweck, nämlich das „ἀγέννητος" zu verbannen, verfolgt noch ein Argument, das auch deshalb unser Interesse in Anspruch nimmt, weil wir ihm in etwas veränderter Form bei Gregor von Nazianz[4] wieder begegnen werden. Es geht aus von der Reziprozität des göttlichen Vaternamens, der sofort auf einen Gott Sohn schließen läßt, ebenso wie umgekehrt. „Gott der Vater ist der Vater Gottes des Sohnes" ... „Aber nie kann man sagen: ‚Das Ungezeugte ist das Ungezeugte des Gezeugten' noch auch ‚das Gezeugte ist das Gezeugte des Ungezeugten'."[5]

Harnack hat darauf hingewiesen, wie bedeutungsvoll diese klare und entschiedene Stellungnahme der homöusianischen Führer auch gegenüber der etwas weiter links stehenden Gruppe der Homöer ist[6]. Basilius und seine Partei stellen sich damit auf einen Standpunkt, der den Intentionen des hl. Athanasius vollständig nachkommt[7], sehr wahrscheinlich auf dieselben sich gründet und tatsächlich über sie noch hinausgeht. Auch von den orthodoxen Lehrern der kommenden Jahrzehnte wurde diese extreme Stellungnahme nicht festgehalten. Jedenfalls bedeutet sie ein Ablassen von einem maßgebenden Moment der arianischen Traditionen.

Dieser Auffassung der Semiarianer (Basilianer) wurde auch die Formel gerecht, die auf Veranlassung der Anomöer und mit Zustimmung der Basilianer von Marcus von Arethusa

---

[1] Ebd. cap. 14 (Oehler II 3, 98; M. 42, 429 C).

[2] Ebd. cap. 20 (Oehler II 3, 108; M. 42, 440 A).

[3] Ebd. cap. 19 (Oehler II 3, 108; M. 42, 437 C).

[4] Or. III theol. 12.

[5] Epiph., Haer. 73, cap. 19 (Oehler II 3, 108; M. 42, 437 D).

[6] DG II[4] 259 f. Das Eingehen auf das ἀγέννητον als solches, d. h. als theologischen Terminus, wie wir ihm hier erstmals begegnen, ist übrigens tatsächlich nicht ohne Vorgang. Es wird sich später zeigen, daß Athanasius, der aus systematischen Gründen später behandelt werden muß, hierin die Priorität beansprucht.

[7] Siehe unten die Zusammenstellung der Anschauungen des hl. Athanasius über diese Frage.

verfaßt, als vierte sirmische Formel bekannt ist. Sie stammt aus der Pfingstnacht 359[1], und ist von Athanasius[2] und Socrates[3] aufbewahrt worden. Für den Sohn kennt sie γεγεννημένος und γεννηθείς, redet aber nichts von ἀγέννητος.

Diese Formel wurde von Kaiser Constantius wieder eingezogen. An ihrer Stelle wurde den orthodoxen Abgesandten der Teilsynode zu Rimini, die nach Nike in Thrazien gebracht worden waren, daselbst von den Häuptern der Arianer (meistenteils Anomöern) im Oktober 359 eine neue Formel vorgelegt, die sie dann auch unter dem Druck und den Belästigungen und getäuscht durch falsche Angaben unterschrieben[4]. Diese Formel von Nike (359)[5] enthält sich aber ebenfalls des ἀγέννητος.

Die in Seleucia versammelten Orientalen hatten eine der Formeln von den Enkainien zu Antiochien (341) unterzeichnet; welche, ist nicht mehr festzustellen. Aber keine enthält, wie wir gesehen haben, das ἀγέννητος. Dasselbe gilt von dem Symbol des Arianers Acacius, das in der dritten Sitzung dieser Synode angenommen wurde.

Da auch die letzte große arianische Synode zu Constantinopel (360) das ἀγέννητος nicht mehr berührt, so läßt sich sagen, daß nun die ἀγέννητος-Streitigkeiten einen gewissen Abschluß gefunden haben, bis sie in anderem Zusammenhang wieder auftauchen.

§ 6.
Die kirchliche Lehre in Alexandria gegenüber dem Arianismus.

a) Alexander von Alexandria.

Der Origenismus bot die Möglichkeit zu verschiedenartigster Weiterbildung. Er konnte als Stützpunkt für den intransigenten Monarchianismus Lucians in Anspruch genommen werden, er bot aber auch, soweit man ihn nur am Maßstab der orthodoxen Theologie maß und dementsprechend verwertete, eine Grundlage von großartiger Entwicklungsfähigkeit für eine orthodoxe dogmatische Spekulation. Die jüngere Schule von Alexandrien

[1] Hefele, CG I² 699.

[2] De syn. 8 (Montfaucon I 576 f; M. 26, 691 f).

[3] HE II 37 (Valesius 117 A—D; M. 67, 305 f).

[4] Hefele, CG I² 708.

[5] Bei Athanasius, De synod. 30 (Montfaucon I 596 f; M. 26, 745 C bis 748 C).

hat es verstanden, sich von den Schiefheiten und Irrtümern der origenistischen Theologie frei zu machen. Der Streit der beiden Dionyse war dabei von hervorragender Bedeutung gewesen. Als Arius dann mit seinen Anklagen auf Ditheismus hervortrat, wußte die alexandrinische Theologie genau, wie weit sie in der Betonung der Ewigkeit und Wesensgleichheit des Sohnes gehen durfte, ohne in Sabellianismus zu fallen. Dementsprechend ist auch dasjenige zu beurteilen, was uns von dem ersten Gegner des Arius, seinem Bischof Alexander (313—328) an dogmatisch-polemischen Aussagen über unsere ἀγέννητος-Frage erhalten ist. Wir erfuhren aus dem Briefe des Arius an Eusebius von Nicomedien, daß in der Predigt Alexanders das Wort ἀγέννητος eine Rolle spielte. Wenn allerdings Arius dem Alexander vorwirft, er (Alexander) lasse den Sohn ἀγεννήτως mit dem Vater zusammenexistieren, so wäre, sollte damit „ungezeugt" gemeint sein, dies kein zuverlässiges Zeugnis. Arius mußte wissen, daß Alexander, wie sich des weiteren ergeben wird, das ἀγέννητος (ungezeugt) nur dem Vater zugesprochen hat. So hat also entweder Arius den Alexander in dem oben erwähnten Sinne falsch verstanden oder absichtlich falsch gedeutet[1], während Alexander nur sagen wollte, der Sohn sei auf ungewordene Weise beim Vater, oder aber es hieß ursprünglich ἀγεννήτῳ (= mit dem ungezeugten Vater). Ein absichtliches oder unabsichtliches Mißverständnis liegt auch vor in dem weiteren von Arius beanstandeten Satze Alexanders: ἀγεννητογενής ἐστιν. Diese Lesart ist zwar durch Theodoret, Epiphanius und die Übersetzung ingenito-genitus bei Marius Victorinus bezeugt[2], gibt aber nur dann einen verständlichen (und sehr

[1] Letzteres nimmt Möhler als wahrscheinlich an; es müsse heißen: ἀγενήτως (Athanasius I 202, Anm.; vgl. auch die nächste Note). Dagegen Kuhn (Dogmatik II 353, Anm.), der annimmt, daß Alexander bei dem damaligen nicht fixierten Sprachgebrauch mit dieser uns mißverständlichen Ausdrucksweise ganz wohl den richtigen Sinn verbinden konnte. Schwane (DG I 152) sieht hier „Verwechslung, nicht Identifizierung der Begriffe" seitens des Alexander.

[2] Marius Victorinus, Adv. Arium, Proleg. (M. Ser. lat. 8, 1037 A). Möhler wollte ἀγεννητογενής lesen; Dorner (Entwicklungsgeschichte I 813, Anm.) sah in dem Wort „ungezeugt = gezeugt" eine arianische Konsequenzmacherei. Dagegen Kuhn (siehe vorhergehende Note). Harnack (DG II[4] 196, Anm.) sieht in dem „wunderlichen Wort ἀγεννητογενής" nur ein Zeichen dafür, „welche Schwierigkeiten am Anfang den Orthodoxen das ἀγέν[ν]ητον gemacht hat".

richtigen) Sinn, wenn man sie, wenigstens der Bedeutung nach ἀγέννητογεννής faßt, d. h. „gezeugt, ohne geworden zu sein". Vollständig mit Unrecht, allerdings aber konsequent in seinem Sinne, hat Arius dem Alexander aus dem Wort ἀειγεννής ἐστιν (von Ewigkeit gezeugt) einen Vorwurf gemacht.

Klar und unzweideutig ergibt sich die Auffassung Alexanders aus der Encyklika, die jetzt die Aufschrift „An den Bischof von Constantinopel" trägt[1]. Gegen den Vorwurf der Arianer, er nehme zwei ἀγέννητοι an, verwahrt sich der Patriarch: „Der Sohn ist nicht ἀγέννητος, denn nur einen ἀγέννητος gibt es, den Vater."[2] Damit scheint nun ἀγέννητον als „ungezeugt" genau bestimmt zu sein, da Alexander, der ja den Sohn als ewig bekannte, ihm das „ungeworden" nicht so energisch abgesprochen hätte. Diese Annahme wird noch bekräftigt durch die Bemerkung Alexanders, daß die Arianer, wenn sie meinen, man müsse entweder zwei ἀγέννητοι annehmen oder sagen, der Sohn sei aus Nichts geworden, nur den ungeheuren Abstand nicht kennen, der zwischen dem Πατὴρ ἀγέννητος und den aus Nichts geschaffenen Dingen besteht. In der Mitte steht eben die eingeborene Natur, durch welche der Vater des Logos alles erschaffen hat, die ihrerseits aus dem Vater gezeugt ist[3]. (Der letzte Satz ruft übrigens die Erinnerung an die origenistische Mittelnatur wach).

Alexander ist sich bewußt, daß er den Glauben der apostolischen Kirche festhält in seinem Glauben „an den einen Πατὴρ ἀγέννητος (= ungezeugt), der in keinem andern den Grund seines Daseins hat". . . . „Und an den einen Herrn Jesus Christus, den eingeborenen Sohn Gottes, . . . der dem Vater gleichkommt und nur in betreff des ἀγέννητον (= ungezeugt) ihm nachsteht."[6] — Die eigenartige Bedeutung dieses dem Vater allein zukommenden ἀγέννητον wird im Folgenden hervorgehoben. „Wir glauben auch, daß der Sohn immer aus dem Vater ist. . . ." „Doch möge niemand dieses ‚immer' im Sinn von ἀγέννητος

[1] Bei Theodoret, HE I 4 (Parmentier 8—25). Das Schreiben stammt aus dem Anfang des arianischen Streites. Eine genauere Datierung ist auch hier bis jetzt unmöglich. Bardenhewer (GL III 38).

[2] Ebd. (Parmentier 13, 7—8).

[3] Ebd. (Parmentier 20, 3—12).

[4] Ebd. (Parmentier 20, 15—17).

[5] Ebd. (Parmentier 20, 20—21).

[6] Ebd. (Parmentier 21, 8—10).

nehmen, wie dieses jene behaupten, deren geistiges Auge geblendet ist; denn weder das ‚er war' (ἦν), noch das ‚immer' noch das ‚πρὸ αἰώνων' ist dasselbe wie ‚ἀγέννητος'; ja, was immer für Worte der Menschengeist zu bilden versucht, sie entsprechen nicht dem ἀγέννητος. . . ." [1] „Demgemäß muß also dem Πατὴρ ἀγέννητος die ihm eigentümliche Ehre gewahrt werden, indem man keinen andern als Urheber seines Seins annimmt; aber auch dem Sohne muß die entsprechende Ehre zuerkannt werden, indem man an seiner anfangslosen Zeugung aus dem Vater festhält." [2] Ferner: „Man muß dem Ebenbild des Vaters die genaueste Gleichheit in jeder Beziehung zuschreiben, nur das ἀγέννητον ist als eine dem Vater allein zukommende Eigentümlichkeit festzuhalten, wie auch der Heiland selbst sagt: Der Vater ist größer als ich." [3]

Einige Momente sind aus dem Vorstehenden besonders herauszuheben: einmal die klare Scheidung zwischen ἀγέννητος und ἄναρχος, deren letzteres dem Sohne im Unterschied von ἀγέννητος sehr wohl zukommt [4]; diese Scheidung wurde von den Häretikern zum Unglück der Kirche nicht beachtet. Sodann die emphatische Erklärung des ἀγέννητος als eines ganz vorzüglichen Prädikates. In der Folge waren die orthodoxen Schriftsteller meist genötigt, gegen die Überschätzung des ἀγέννητος seitens der Häretiker aufzutreten. Endlich die Bezeichnung des ἀγέννητον als Eigentümlichkeit, ἴδίωμα des Vaters. Alexander hat damit eine Lehre ausgesprochen, die Basilius der Große später den Eunomianern gegenüber wieder geltend gemacht hat. Hätte man auf Alexander gehört, so wäre wiederum eine zahllose Reihe von Unklarheiten und Kämpfen der Kirche erspart geblieben.

Daß nun dieses ἀγέννητον nur die Ungezeugtheit bedeuten kann, hat sich wie aus allen angeführten Stellen, so

[1] Ebd. (Parmentier 21, 13—18).

[2] Ebd. (Parmentier 22, 7—9).

[3] Ebd. (Parmentier 22, 12—16).

[4] Man darf dabei aber nicht vergessen, daß die Terminologie betr. des ἄναρχον beinahe ebenso sehr im Unsicheren lag wie betr. des ἀγέννητον. Die Schwierigkeiten gehen zurück auf die Vieldeutigkeit des ἀρχή. Ἄναρχος heißt auch bei katholischen Vätern durchaus nicht immer „anfangslos", wie hier bei Alexander, sondern sehr häufig „ursprungslos". Über ἄναρχος siehe des Näheren bei Petavius, De theol. dogm. de Trinitate, lib. V cap. V 1—7 (Tom. II 279—281).

besonders aus der letzten mit voller Deutlichkeit ergeben. Eine Konsequenz seiner klaren Anschauungen in der Gotteslehre war es, daß Alexander von dem γεννητόν für den Sohn, das der Bezeichnung des ἀγέννητον als ἰδίωμα des Vaters entspricht, das γενητόν gezeugt sehr wohl zu scheiden wußte. So konnte er in voller Überzeugung den Arianern den Vorwurf machen, daß sie den Sohn als εἷς τῶν γενητῶν betrachten.

Ἀγένητος (ungeworden) aber für den Sohn läßt sich gleichwohl bei Alexander (das oben angeführte Wort ἀγεννητογεννής etwa abgerechnet) nicht nachweisen.

b) Athanasius.

Noch bevor die Häresie des Arius, mit deren Geschichte der Name des hl. Athanasius unzertrennlich verknüpft ist, in der Öffentlichkeit auftrat, hat dieser durch zwei Werkchen seine literarische Tätigkeit inauguriert: es sind die Oratio contra Gentes[1] und die Oratio de incarnatione Verbi[2], beide eng zusammengehörig und etwa 318 verfaßt[3]. Die beiden Werkchen sind apologetische Schriften. Für einen christlichen und besonders einen alexandrinischen Apologeten gehört das Wort vom θεὸς ἀγένητος, dem ungewordenen Gott, zum unveräußerlichen Wortschatz und so findet es sich auch hier. Athanasius spricht vom θεὸς ἀγένητος[4], dem über alle οὐσία γενητή Seienden, zu dessen Kenntnis das aus nichts geschaffene Menschengeschlecht von sich aus nicht kommen konnte[5]. Im Gegensatz zum θεὸς ἀγένητος steht die οὐσία oder φύσις γενητή (γεννητή), von der aber der Λόγος θεοῦ verschieden ist[6].

Das ist die Ausdrucksweise, wie sie aus den Apologeten, Clemens, Origenes und der ganzen theologischen Kosmologie des 2. und 3. Jahrhunderts bekannt ist. Ἀγένητος ist „ungeworden", τὰ γενητὰ ist „das Gewordene".

[1] Montfaucon I 1—38; M. 25, 3—96.

[2] Montfaucon I 38—78; M. 25, 95—198.

[3] Zur Chronologie der Schriften des hl. Athanasius siehe Hoß, Studien, und Stülcken, Athanasiana.

[4] Die Texte sind gerade bei Athanasius in der Schreibart ἀγένητος oder ἀγέννητος außerordentlich schwankend. Die Mauriner Ausgabe gibt jeweils einen ausführlichen kritischen Apparat.

[5] Contra Gentes 35 (Montfaucon I 27 B; M. 25, 69 A). Ebenso De incarn. Verbi 11 (Montfaucon I 45 C; M. 25, 113 C).

[6] Contra Gentes 40 (Montfaucon I 32 A; M. 25, 81 A).

In der Athanasius zugeschriebenen expositio fidei[1] käme gleich zu Anfang das Bekenntnis vor: Πιστεύομεν εἰς ἕνα ἀγέννητον θεόν, und dieses ἀγέννητος würde sich auf den Vater im Unterschied zum Sohn beziehen, also „ungezeugt" bedeuten; allein dieses Werk ist mit Stülcken[2] zum mindesten als dubium anzusehen. Für die von der Polemik unbeeinflußte Ausdrucksweise des hl. Athanasius kommen darum einzig und allein die oben erwähnten Parallelstellen in Contra Gentes und de incarnatione in Betracht, wo ἀγένητος ganz unbefangen in der Bedeutung von „ungeworden" gebraucht ist.

Diesem seinem eigenen Gebrauche entspricht es darum, wenn Athanasius zu einer Zeit, wo er mitten im Kampfe mit den Arianern stand, betonte, daß das Wörtlein „ἀγέννητον" καλῶς καὶ εὐσεβῶς angewandt werden könne[3]. Wenn er deshalb in derselben Schrift die Arianer anklagt, sie haben das Wort von den Heiden (Ἕλληνες) übernommen[4] oder sie haben es sich ausgedacht[5], so kann sich dieser Tadel und die Bemerkung über den Ursprung des Wortes nicht auf das Wort ἀγένητος oder ἀγέννητος selbst beziehen, sondern nur auf die Art und Weise, wie es von den Arianern verwertet wurde. Dies scheint Athanasius auch anzudeuten, wenn er beifügt, es sei das geschehen, „damit sie durch Anwendung dieses Namens den Logos Gottes, durch den alle γενητά geworden sind, wieder unter die γενητά und κτίσματα einrechnen können".[6]

Athanasius erkannte, daß die Vieldeutigkeit des Wortes den Arianern die Möglichkeit zu ihren verwirrenden und trügerischen Aufstellungen bot. So wurde er in dem Bestreben, alles zu beseitigen, was der Häresie irgendwie Vorschub leisten konnte, dazu geführt, sich ausdrücklich mit dem Worte ἀγέννητος, d. h. mit seiner terminologischen Bedeutung zu befassen. Bisher war dies nicht der Fall gewesen, da auch die Aus-

[1] Montfaucon I 79—81; M. 25, 200—208.

[2] Athanasiana 23.

[3] De decretis Nicaenae Synodi 32 (Montfaucon I 187 A; M. 25, 476 A).

[4] Ebd. 28 (Montfaucon I 184 A; M. 25, 468 A).

[5] Ebd. 30 (Montfaucon I 186 A; M. 25, 472 D).

[6] Ebd. 28 (Montfaucon I 184 A; M. 25, 468 A). Demselben Gedanken gibt Ambrosius im 9. Kapitel seines Buches De incarnationis Dominicae sacramento (n. 95; M. Ser. lat. 16, 877 C) Ausdruck: Neque enim discretionem faciunt ingeniti et inoperati, neque distantiam volunt esse inter genitum vel creatum, modo ut creaturam Filium dicant.

lassungen des Basilius von Ancyra und seiner Gruppe, die oben mitgeteilt wurden[1], in eine spätere Zeit fallen als die ersten Erklärungen des hl. Athanasius in dieser Frage und von ihm wahrscheinlich abhängig sind. Man hatte das ἀγέννητον und ἀγένητον, das γεννητόν und γενητόν gebraucht, ohne ausdrücklich auf ihr Verhältnis einzugehen. Athanasius entschloß sich in zwei sofort zu nennenden Schriften zu einer ausführlichen Besprechung dieser Terminologie, und da er der erste ist, kann es nicht auffallen, wenn seine Ausführungen eine strenge Methodik vermissen lassen. Kommt doch dazu, daß er überhaupt nicht in der stillen Ruhe des Gelehrten, sondern auf dem unruhigen Posten eines stets bereiten Kämpfers schrieb, was seine Schriften geradezu zu Gelegenheitsschriften machte[2].

In seinen Äußerungen über das ἀγέννητον der Arianer sagte er ihnen wiederholt, sie hätten sich zuerst bei denen, von welchen sie das Wort erhielten, nach dessen Bedeutung erkundigen sollen[3]. Er seinerseits hat dies getan und das Resultat dieser Nachforschung legt er zweimal, in der Schrift De decretis und Contra Arianos I vor. Die relative Datierung dieser beiden Schriften, die zum Teil auf der sofort zu erwähnenden Behandlung des ἀγέννητος-Problems basiert, ist noch zu keinem übereinstimmenden Resultat gelangt; wir legen zunächst seine Ausführungen, wie sie sich in Contra Arianos I finden, dar. „Ich habe gehört[4], sagt Athanasius, daß von den Heiden (1) dasjenige ἀγένητον genannt wird, was noch nicht geworden ist, aber werden kann, wie das Holz, das noch nicht zum Kahn geworden ist, aber werden kann. Und wiederum (2) werde ἀγένητον genannt das, was noch nicht geworden ist und auch nie werden kann, wie das Dreieck zum Viereck oder die gerade Zahl ungerade. Denn weder ist das Dreieck jemals viereckig geworden, noch kann es je so werden; auch ist die gerade Zahl weder je zur ungeraden geworden, noch könnte sie ungerade werden. Wiederum (3) heißt ἀγένητον das, was zwar vorhanden ist, aber nicht

[1] Siehe S. 48 f.

[2] Einen Vergleich zwischen Athanasius und Hilarius in diesem Punkte zieht Möhler (Athanasius I 165).

[3] So De decr. 32 (Montfaucon I 187 A; M. 25, 476 A).

[4] Die Quelle der von Athanasius im folgenden angegebenen Klassifikation der ἀγένητα war nicht aufzufinden; mit der von Aristoteles (s. o.) gegebenen deckt sie sich nicht.

aus einem andern gezeugt (γεννηθέν) noch überhaupt einen Vater habend. Der Allerweltskünstler (πανοῦργος), der Sophist Asterius, Sachwalter der Häresie, hat in seinem eigenen συνταγμάτιον noch hinzugefügt, (4) ἀγένητον sei das, was nicht gemacht worden ist, sondern immer ist.“ [1]

Aus der Tatsache nun, daß die hier angegebenen Bedeutungen in der Schrift de decretis[2] zum Teil wörtlich, aber ohne die trefflichen Illustrationen in Contra Arionos I sich finden, ferner aus dem Umstande, daß die auf Asterius zurückgeführte Definition (4) in de decretis ebenfalls fehlt, endlich aus der Beobachtung, daß eine von uns im folgenden zu erwähnende Argumentation des hl. Athanasius in Contra Arianos I an einer viel passenderen Stelle steht, als in de decretis, schließt Hoß[3], daß dem hl. Athanasius bei Abfassung der Reden contra Arianos die Epistula de decretis vorgelegen und er diesen Passus mit Ergänzungen und Verbesserungen in die Rede gegen die Arianer übernommen habe; also komme der Epistula de decretis zeitliche Priorität zu. Die Annahme klingt sehr wahrscheinlich[4]; die in De decretis und contra Arianos als dritte angegebene Bedeutung decken sich aber nicht, was Hoß entgangen ist. Während, wie wir gesehen haben, die Rede gegen die Arianer das ἀγένητον (ἀγέννητον?) als „ungezeugt“ faßt, lautet die dritte Bedeutung in De decretis „das, was zwar besteht, aber nicht gemacht worden ist und keinen Anfang des Seins hat, sondern ewig und unvergänglich ist“. Indes braucht das noch nicht gegen die Hoß'sche Annahme zu sprechen, denn vergleicht man die hier eben zitierte dritte Bedeutung mit der Definition des Asterius, so springt die Ähnlichkeit in die Augen. Athanasius mochte somit in Contra Arianos I die Wiedergabe der in De decretis als dritten aufgeführten Bedeutung für überflüssig gehalten haben, da sie mit der des Asterius zusammenfiel. Die Annahme, daß in Contra Arianos I die Ungezeugtheit als neues Moment gegenüber der Gruppierung in De decretis auftritt, erhält übrigens

[1] Or. I contra Arianos 30 (Montfaucon I 343 A—B; M. 26, 73 f).

[2] De decr. 28 (Montfaucon I 184 C; M. 25, 469 A).

[3] Studien 48 f.

[4] Sie deckt sich auch mit der von Bardenhewer im Anschluß an die Mauriner festgehaltenen Datierung (Bardenhewer, GL III 55 und 71). Ob freilich die von Bardenhewer angegebenen absoluten Daten: De decretis ca. 350, Contra Arianos 356—362 zutreffend sind, ist damit noch nicht gesagt.

eine Bestätigung durch das 359 verfaßte Werk De synodis, wo nur zwei verschiedene Bedeutungen angegeben werden, die eine: „das, was besteht, aber nicht gezeugt (γεννηθέν) ist und auch überhaupt keinen αἴτιος hat", und die andere: „das Ungeschaffene (τὸ ἄκτιστον)".[1] Die erste und zweite der oben angegebenen Definitionen wird hier deshalb nicht mehr wiederholt, weil Athanasius von den Arianern voraussetzte, daß sie dieselbe ihrer Sinnlosigkeit wegen ablehnen werden[2]. Die beiden angegebenen Bedeutungen aber fallen sachlich mit den in Contra Arianos als dritte und vierte bezeichnete zusammen. Je nach dem Sinne nun, in welchem das Wort ἀγέννητος (bzw. ἀγέννητος) verstanden wird, will Athanasius seine Anwendung beurteilen.

Zuvor aber noch ein Wort über den Gebrauch des Terminus ἀγέννητος (ἀγέννητος) überhaupt! Es ist zu Anfang gezeigt worden, daß Athanasius in seinen Jugendwerken sich desselben selbst bedient hat und daß er nur seinen Mißbrauch durch die Arianer bedauerte. Ein Grund gegen den Gebrauch des ἀγέννητος überhaupt hat sich ihm allerdings auch aufgedrängt; vielleicht war er schon von anderer, uns unbekannter Seite in die Debatte hereingeworfen worden. Nämlich: ἀγέννητος steht nicht in der Heiligen Schrift, ist eine φωνὴ ἄγραφος. Ganz ohne Gewicht ist dieser Einwand nicht, und mehrmals weist Athanasius darauf hin, daß „die Schrift nirgends Gott ἀγέννητος nennt"[3]. „Und nirgends nennt Christus selbst den Vater ἀγέννητος."[4] — Trotzdem ist dies kein Grund, das Wort ganz zu verwerfen, kann es doch „in gutem und richtigem Sinne" gebraucht werden[5]. Ja, auf den Gebrauch von ἀγέννητος kann Athanasius sogar ein Argument gegen die Arianer aufbauen, die das nicänische ὁμοούσιος ebendeshalb abzulehnen versuchen, weil es φωνὴ ἄγραφος ist. „Das steht nicht in der Schrift, sagen sie, und als ἄγραφα lehnen wir die Worte ab. . . ." „Aus welcher Schrift haben aber dann sie die Worte ἀγέννητος und οὐσία . . .

[1] De synodis 46 (Montfaucon I 607 C; M. 26, 776 A).

[2] De decr. 28 (Montfaucon I 184 C; M. 25, 469 A).

[3] De synod. 36 (Montfaucon I 600 E; M. 26, 757 B); ebd. 46 (Montfaucon I 607 C; M. 26, 776 A); De decr. 28 (Montfaucon I 184 B; M. 25, 468 C).

[4] De decr. 31 (Montfaucon I 186 D; M. 25, 473 B).

[5] De decr. 32 (Montfaucon I 187 B; M. 25, 476 B); Contra Arianos I 33 (Montfaucon I 345 B; M. 26, 80 B).

und: Die Weisheit Gottes ist ἀγέννητος und ἄναρχος, der erschaffenen Kräfte aber sind viele, deren eine Christus ist usw.?“ [1]

So sehr also Athanasius an der φωνὴ ἄγραφος „ὁμοούσιος“ festhält, so wenig ist er geneigt, das ἀγένητος deswegen fallen zu lassen. Nur Vorsicht und Zurückhaltung ist ihm gegenüber geboten, weil es eben zu Mißverständnissen Anlaß geben kann[2], wie dies anderseits auch bei ὁμοούσιος zutrifft, gegen das die Arianer auch aus diesem Grunde Stellung nahmen. Die Mißverständlichkeit des ἀγέννητος legt Athanasius dar: „Wir wissen, daß auch dieses Wort (wie ὁμοούσιος) verschiedene Bedeutungen hat. Die einen nennen ἀγέννητον das, was ist, aber nicht gezeugt, noch überhaupt einen αἴτιος habend[3], die andern das, was unerschaffen ist. Wenn nun von diesen verschiedenen Bedeutungen einer auf die erste Bedeutung: ‚das, was keinen αἴτιος hat‘, schaut und sagt, der Sohn sei nicht ἀγέννητος (ungezeugt), so dürfte er nicht den andern anklagen, der schaut auf das, ‚was nicht ποίημα und nicht κτίσμα ist, sondern ein ewiges γέννημα‘, und so den Sohn ἀγέννητος (ungeworden) nennt. Denn jeder von beiden hat, auf sein eigenes Ziel schauend, sich richtig in dieser Weise ausgedrückt.“ [4] Also nur genaues Beachten der jeweiligen Bedeutung ist notwendig.

Athanasius erläutert das Prinzip an einem praktischen Fall[5]. „Ignatius, der nach den Aposteln in Antiochien als Bischof aufgestellt war und Blutzeuge Christi wurde, sagte, als er vom Herrn schrieb: Einer ist der Arzt, fleischlich und geistig, γενητὸς und ἀγένητος[6], im Menschen Gott, im Tode wahres Leben, aus Maria und aus Gott. Einige Lehrer aber, auch aus den Nachfolgern des Ignatius, schreiben ihrerseits: Eines ist das ἀγέννητον, der Vater, und einer ist sein eigener Sohn, das wahre γέννημα, das Wort und die Weisheit des Vaters. Wenn wir uns nun auch gegen diese im Kampfe wenden wollen, mögen wir auch gegen die Synoden den Kampf aufnehmen (welche das ebenso mehrdeutige ὁμοούσιος angewandt haben). Wenn wir aber,

[1] De synod. 36 (Montfaucon I 600 E; M. 26, 757 A—B).

[2] De decr. 31 (Montfaucon I 186 C; M. 25, 473 B).

[3] Also = ungezeugt.

[4] De synod. 46 (Montfaucon I 607 C—D; M. 26, 776 A—B).

[5] Ebd. 47.

[6] So Athanasius (in der Mauriner Ausgabe). Das ignatianische Original hat (nach Funk — s. o.) γεννητὸς καὶ ἀγέννητος.

ihren Glauben an Christus kennend, überzeugt sind, daß der selige Ignatius richtig geschrieben hat, indem er ihn dem Fleische nach γενητός nannte, denn Christus ist Fleisch geworden (ἐγένετο), ἀγέννητος (= ungeworden) aber, weil er keines der ποιήματα und γενητά ist, sondern der Sohn aus dem Vater; wenn wir anderseits auch wohl wissen, daß die, welche sagen, der Vater sei das eine ἀγέννητον, damit nicht den Sohn als γενητόν und ποίημα bezeichnen wollen, sondern nur, daß er (der Vater) keinen αἴτιος hat, sondern vielmehr er der Vater der Weisheit ist und alles in der Weisheit gemacht hat; warum stellen wir dann nicht auch unter denen unserer Väter, die den Samosatener abgesetzt haben (die das ὁμοούσιος verwarfen) und denen, welche die arianische Häresie brandmarkten (= die das ὁμοούσιος aufstellten), eine fromme Einheit her?“ [1]

Gerade wegen Außerachtlassung dieser Vorsichtsmaßregeln beim Gebrauch des „ἀγέννητος“ tadelt Athanasius die Arianer. Sie mißbrauchen das ἀγέννητος, sagt er[2]. Und daß sie es nur anwenden, um den Sohn unter die γενητά einrechnen zu können, erklärt er ihnen in De decretis. Denn wenn sie auch die unter Ziffer (1) und (2) genannten Bedeutungen ablehnen und nur die von Asterius angegebene Bedeutung „das, was existiert, aber nicht geworden ist und keinen Anfang des Seins hat, sondern ewig und unvergänglich ist“ annehmen, so „müssen sie trotzdem als gottlos gelten. Denn wenn sie das, was keinen Anfang des Seins hat und nicht geworden und geschaffen, sondern ewig ist, ἀγέννητον nennen, und das Gegenteil davon vom θεὸς Λόγος aussagen, wer durchschaut dann nicht die Verschlagenheit der Gottesfeinde?“ [3] „Wenn sie nämlich Gott so (ἀγέννητος) nennen, so ist damit der Logos noch nicht als eines der γενητά erwiesen. Denn wie er ein γέννημα des Vaters ist, so ist er ewig bei ihm.“ [4]

Den Grund aber, warum dieses ἀγέννητος — ungeworden des Vaters die Agenesie des Sohnes nicht ausschließt, findet Athanasius darin, daß „dieses Wort nicht die Natur des Logos aufhebt und ἀγέννητον seine Bedeutung nicht aus der Beziehung zum Sohn herleitet, sondern zu dem, was durch den Sohn ge-

[1] Ebd. 47 (Montfaucon I 607 D—608 A; M. 26, 776 B f).
[2] Or. I c. Ar. 30 (Montfaucon I 342 D; M. 26, 73 A).
[3] De decr. 28 (Montfaucon I 184 D; M. 25, 469 B).
[4] Ebd. 29 (Montfaucon I 185 B; M. 25, 469 f).

worden ist“ [1]. Weil aber der Sohn das Ebenbild des Vaters ist, so hat er dessen eigenes Wesen und die Gleichheit mit ihm, so daß der, welcher den Vater ἀγέννητος und Allherrscher nennt, unter dem ἀγέννητος und Allherrscher auch den Sohn verstehen muß [2].

In dem Angeführten sieht nun Athanasius (und nach ihm viele Väter) [3] das Verwerfliche der arianischen Sympathie für ἀγέννητος. Eben weil sie den Vater, anstatt ihn nach seinem Verhältnis zum Sohn als „Vater“ zu benennen, ihn nach seinem Verhältnis zu den Geschöpfen ἀγέννητος — ungeworden nennen, machen sie sich durch den Gebrauch des ἀγέννητος einer Unehrerbietigkeit gegen den Vater und einer Böswilligkeit gegen den Sohn schuldig. „Denn wenn ihnen Gottes Ruhm und Ehre am Herzen läge, so schickte es sich mehr, und war es besser, Gott als Vater zu kennen und zu nennen, als auf jene Weise (nämlich ἀγέννητος).“ [4] Denn die eine Benennung geht vom Sohne aus, die andere von den Geschöpfen. Es ist aber doch viel besser, Gott vom Sohne ausgehend „Vater“ zu nennen, als von den Geschöpfen aus „ἀγέννητος“. Denn so weit der Logos von den γενητά verschieden ist, so weit und noch weiter ist der Name „Vater“ vom Namen „ἀγέννητος“ verschieden. Noch weiter, denn für den Namen Vater spricht außerdem noch, daß er in der Heiligen Schrift vorkommt, während das ἀγέννητον von den Heiden stammt [5].

Es ist also gezeigt worden, daß ἀγέννητος in der Bedeutung wie es Asterius faßt (= ungeworden), nicht gegen den Sohn ausgespielt werden kann. „Denn nicht nur einmal, sondern oft sollen sie (die Arianer) hören, daß der Sohn so, in diesem Sinne, ἀγέννητος genannt wird.“ [6] — Allein Athanasius weiß den Arianern über ihr Verhältnis zum ἀγέννητος des Asterius noch etwas anderes zu sagen. Er weist sie darauf hin, daß Asterius, wiewohl er nur ein ἀγέννητον annehmen und so der arianischen Häresie zu Hilfe kommen will [7], doch die Weisheit Gottes ἀγέννητος und ἄναρχος nennt, jedenfalls also zwei ἀγέννητα erhält [8], wie ja

[1] Ebd. (Montfaucon I 185 C; M. 25, 470).

[2] Ebd. 30 (Montfaucon I 186 A; M. 25, 470 C—D).

[3] Siehe oben bei der Denkschrift des Basilius von Ancyra.

[4] Ebd. 30 (Montfaucon I 186 B; M. 25, 470 D); Or. I c. Ar. 34 (Montfaucon I 345 D; M. 26, 81 A—C).

[5] De decr. 31 (Montfaucon I 186 B—C; M. 25, 470 f).

[6] Or. I c. Ar. 31 (Montfaucon I 343 C; M. 26, 76).

[7] Or. I c. Ar. 32 (Montfaucon I 344 A; M. 26, 76 A—C).

[8] Siehe hierüber oben bei Asterius.

denn auch die Väter immer erklärt haben, die σοφία existiere mit dem Vater ἀγενήτως und sei nichts anderes als der Sohn[1]. Darum sagt der Patriarch den Arianern, „sie sollen entweder dem Asterius folgen und nicht mehr fragen, ob es ein ἀγέννητον gibt oder zwei, damit sie nicht zu ihm in Gegensatz und Streit geraten, oder wenn sie sich gegen ihn stellen, so sollen sie sich nicht auf sein συνταγμάτιον stützen, damit sie nicht einander beißend von einander aufgerieben werden.“[2]

Noch einen weiteren Vorwurf trägt dieses ἀγέννητον den Arianern ein, und zwar keinen geringeren, als den, daß sie sich mit ihrem von den Heiden entlehnten ἀγένητος sachlich wieder mit diesen zusammenfinden. Denn die Arianer nennen Christus ja tatsächlich Gott, wenn auch nicht in orthodoxem Sinne. „Während sie also sagen: wir nehmen nicht zwei ἀγένητα an, reden sie von zwei Göttern und verschiedenen Naturen, die eine γενητή und die andere ἀγένητος. Wenn nun die Heiden einen ἀγένητος und viele γενητοί anbeten, diese aber einen ἀγένητος und einen γενητός, so unterscheiden sie sich hierin nicht von den Heiden. Denn der von ihnen angenommene eine γενητός ist einer von vielen (γενητοί) und die vielen bei den Heiden haben dieselbe Natur wie der eine.“[3]

So bleibt, nachdem die Bedeutung ἀγέννητον „ungeschaffen“ (ungeworden) untersucht und dem Sohne zugesprochen ist, nur noch die Bedeutung ἀγέννητον — „das was existiert, aber nicht aus einem gezeugt und keinen Vater habend“ (ungezeugt). Und wenn sie „an allen Punkten herausgeworfen“ damit anfangen wollen, „so sollen sie hören und zwar auch von uns, daß in dieser Bedeutung einzig und allein der Vater ἀγέννητος ist. Aber damit haben sie auch nichts weiter gewonnen. Denn wenn man in dieser Weise Gott ἀγέννητος (lies ἀγέννητος ungezeugt) nennt, so erweist man damit den Sohn noch nicht als γενητός (= geworden), da es klar ist, daß der Logos so ist, wie der, welcher ihn gezeugt hat. Wenn also Gott ἀγέννητος (ungezeugt) ist, so ist sein Ebenbild nicht γενητόν, sondern γέννημα. Denn was für Ähnlichkeit bestände zwischen dem γενητός (= geworden) und dem ἀγέννητος (ungezeugt)? — Wir dürfen ja nicht überdrüssig werden, dasselbe

[1] Or. II c. Ar. 40 (Montfaucon I 401 B—C; M. 26, 232 A).

[2] Or. I c. Ar. 32 (Montfaucon I 344 C; M. 26, 77 B—C).

[3] Or. III c. Ar. 16 (Montfaucon I 448 A—B; M. 26, 356 A).

immer wieder zu sagen. Wenn sie wollen, daß das γενητόν dem ἀγένητος ähnlich sei (wie ja die Homöer sagen), so daß der, welcher auf das eine schaut, auch das andere sehe, so sind sie nicht weit davon entfernt, zu sagen, daß das ἀγένητον ein Ebenbild der Geschöpfe sei, und demzufolge kommt alles bei ihnen durcheinander: die γενητά werden dem ἀγένητος gleich, der ἀγένητος aber wird aufgehoben, indem er an den Geschöpfen gemessen wird, einzig und allein, damit sie den Sohn unter die Geschöpfe einreihen können."[1]

Während bei ἀγένητος hier immer ein ausdrücklicher Unterschied zwischen der Bedeutung „ungezeugt" und „ungeworden" gemacht wird, erscheint γενητός ganz eindeutig als geworden, γεννητός mit ausdrücklicher Berufung auf das Nicänum[2], wo γεννηθείς steht, als „gezeugt". Die Vertauschung der Schreibarten von ἀγένητος und ἀγέννητος scheint sich demnach auf das Positivum γενητός und γεννητός nicht erstreckt zu haben.

Vom Heiligen Geist sagt uns Athanasius in unserer Frage nichts anderes, als daß er nicht zur φύσις γενητή gehört[3].

Fassen wir alles zusammen, so ergibt sich folgende Terminologie: ἀγένητος schlechthin ist Gott; ἀγένητος ungeworden ist der Vater und der Sohn; ἀγένητος (ἀγέννητος) ungezeugt ist nur der Vater, nicht aber der Sohn[4]; γεννητός ist der Sohn; γενητός ist weder der Vater noch der Sohn, noch der Heilige Geist[5].

Diese Sicherheit der Terminologie ist von manchem Späteren nicht erreicht worden. Sieht man einzig von dem homonymen Gebrauch von ἀγένητος (= ungezeugt und ungeworden) ab, so gebraucht Athanasius genau unsere Ausdrucksweise in der trinitarischen Frage.

§ 7.
Hilarius von Poitiers.

Der hl. Hilarius steht nur scheinbar außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung. Denn die Grundlage seiner Trinitäts-

[1] Or. I c. Ar. 31 (Montfaucon I 343 C—344 A; M. 26, 76 f).

[2] De synod. 54 (Montfaucon I 612 C; M. 26, 798 A).

[3] Ep. I. ad Serap. 26 (Montfaucon I 539 B; M. 26, 589 C); ebd. c. 27, 78.

[4] Die vollständige Gleichstellung von ἀγένητος und ἀγέννητος in der Schreibweise, wie sie im Vorstehenden zutage getreten ist, wurde nur deshalb nicht besonders hervorgehoben, weil sie kein athanasianisches Charakteristikum darstellt, sondern bei ihm nur besonders ausgeprägt hervortritt.

[5] Über den Unterschied zwischen „Zeugen" und „Schaffen" bei Athanasius siehe Atzberger 57—64.

lehre ist griechisch, so sehr auch seine gewaltige Geisteskraft selbständig auf ihr aufgebaut hat. Und ist der „Athanasius des Abendlandes" schon durch die Wiedergabe arianischer und orthodoxer Synodalformeln und Anathematismen für unsere Frage maßgebend, so darf seine positive Arbeit als reifste Frucht des Kampfes gegen den Arianismus dasselbe Interesse beanspruchen.

Wie schon bemerkt, hat Hilarius den Terminus ἀγέννητος fast durchgängig mit innascibilis wiedergegeben[1]. Dies bedeutet eine Neuerung gegen die Vorzeit. Tertullian[2], Arnobius[3], Novatian[4] kennen nur innatus, innatus et infectus, non natus, nativitatis expers, ingenitus, letzteres großenteils ohne Rücksicht auf die Bedeutung im einzelnen Fall. In den Hilarius gleichzeitigen Schriften eines Lucifer von Calaris[5] und Phoebadius von Agennum[6] begegnet uns fast ausschließlich innatus, nur einmal hat Phoebadius innascibilis[7]; ebenso treffen wir das innascibilis in dem von der Synode von Paris (ca. 361) aufgestellten Glaubensbekenntnis[8]; aber hier haben wir wohl, ebenso wie bei Phoebadius[9], den Einfluß der Hilarianischen Terminologie zu konstatieren[10].

Bei Hilarius spielt das innascibilis, das dem Charakter des Verbaladjektivs ἀγέννητος einzig und allein gerecht wird, eine ausschlaggebende Rolle. Er kennt zwar auch ingenitus, jedoch bemerkenswerter Weise nur in den ersten drei Büchern de Trinitate, in welchen es sich sehr oft findet, während anderseits innascibilis im zweiten und dritten Buch überhaupt nicht vorkommt und im ersten Buch nur in der sicher erst nachträglich verfaßten[11] Inhaltsangabe des zwölften Buches. In den

[1] Siehe oben S. 46.

[2] Siehe S. 4 f. [3] Siehe S. 5.

[4] De Trinitate 31 (ed. Fausset 117—121; M. Ser. lat. 3, 978 A—980 A).

[5] De S. Athanasio I 40 (ed. Hartel 137, 23); I 41 (Hartel 140, 7 8).

[6] Liber contra Arianos 9 (Gall. V 252a C; M. Ser. lat. 20, 19 B—C).

[7] Ebd. 11 (Gall. V 253a A; M. 20, 21 B); ingenitus 14 (Gall. V 253b D; M. 20, 23 C).

[8] Bei Hilarius, Fragment XI 2 (ed. Maffei II 699; M. Ser. lat. 10, 711 A). Über des Hilarius „Fragmenta historica" siehe Feder S. J., „Studien zu Hilarius von Poitiers" I.

[9] Siehe dazu Bardenhewer, GL III 395 f.

[10] Über terminologische Neubildungen des hl. Hilarius siehe Bardenhewer, GL III 368 und die dort angegebene Literatur.

[11] Dagegen Bardenhewer, GL III 378, 19—21.

späteren Schriften wird der intendierte Begriff fast ausschließlich mit innascibilis wiedergegeben.

Welches ist nun aber dieser Begriff? Tatsächlich derselbe, welcher durch ingenitus bezeichnet werden will. Da die beiden Termini fast durchweg und unterschiedslos dem unigenitus oder natus (genitus), die innascibilitas aber der nativitas gegenübersteht, so ist die Bedeutung „ungeworden" bei der präzisen hilarianischen Ausdrucksweise auszuschließen, die Bedeutung ungezeugt (ungeboren) anzunehmen[1]. In diesem Sinne ist der Vater ingenitus[2], innascibilis[3]; er hat den Eingeborenen aus dem hervorgebracht (procreavit), was ungezeugt in ihm war[4]; und so ist aus diesem Pater ingenitus oder innascibilis der eingeborene Sohn hervorgegangen als Deus unigenitus vom Deus ingenitus, „nicht ohne Machtvollkommenheit seiner Geburt (= Zeugung), d. h. seine Geburt nicht später bemerkend, sondern sich eben darin als Gott erkennend, daß er als Gott aus Gott gezeugt wurde. Denn das ist das unigenitus ex ingenito."[5] Diese Geburt ist eine Geburt zur vollkommenen Seligkeit Gottes[6], und so ist es für den eingeborenen Sohn Gottes keine Schande, den Deus innascibilis zum Vater zu haben[7].

Dem Sohne gebührt die innascibilitas nicht; die Kirche kennt nur einen Deus innascibilis[8], der in der Eigenschaft der innascibilitas keinen Teilhaber kennt, so wie neben dem Deus unigenitus kein anderer unigenitus sein kann, weil beide Attribute propria sind[9]. Den Sohn innascibilis zu nennen, wäre aber namentlich deshalb gottlos, weil, wenn zwei innascibiles aufgestellt würden, zwei Götter behauptet würden; weil näm-

[1] Eine Ausnahme findet sich De Trin. II 18 (Maffei II 37 A; M. Ser. lat. 10, 62 B), wo Hilarius den Sohn ingenitus nennt, „qui factus a nemine est", ebenso ist er aber auch genitus ab innato. Unwillkürlich legt sich hiebei der Gedanke an das ignatianische γεννητὸς καὶ ἀγέννητος (siehe S. 9) nahe.

[2] De Trin. II 6 (Maffei II 30 D; M. Ser. lat. 10, 56 A). Ebd. II 8 (Maffei II 32 A; M. 10, 57 B); ebd. II 11 (Maffei II 33 D; M. 10, 59 A); ebd. II 20 (Maffei II 38 B; M. 10, 63 C).

[3] Ebd. IV 33 (Maffei II 95 A; M. 10, 120 C); VII 11 (Maffei II 183 B; M. 10, 208 A); IX 53 (Maffei II 300 A; M. 10, 324 A).

[4] Ebd. III 3 (Maffei II 51 A; M. 10, 77 A).

[5] Ebd. II 20 (Maffei II 38 B; M. 10, 63 C).

[6] Ebd. IX 31 (Maffei II 281 D; M. 10, 305 A).

[7] Ebd. IX 53 (Maffei II 300 A; M. 10, 324 A).

[8] Ebd. IV 6 (Maffei II 74 D; M. 10, 100 A). Ebenso De syn. 64 (Maffei II 499 B; M. 10, 523 C). [9] De Trin. IV 33 (Maffei II 95 A; M. 10, 120 C—D).

lich „deshalb Gott nur einer ist (obgleich der Vater Gott ist und der Sohn Gottes Gott ist), weil die innascibilitas nur bei einem ist, der Sohn aber deswegen Gott ist, weil er als geboren aus der essentia innascibilis existiert. . . . So wird die eingeborene Natur, gezeugt aus der ungeborenen Wesenheit in dem einen Namen des Deus innascibilis mit eingeschlossen.“ [1]

Von ebensogroßem Interesse wie die vorstehende Erklärung, besonders in ihren letzten Worten, ist die Bemerkung, welche Hilarius dieser Darlegung, durch welche Anath. 26 der ersten sirmischen Formel erklärt und verteidigt werden soll, beifügt. Sie lautet: „Denn das Haupt von allem ist der Sohn, das Haupt des Sohnes aber ist Gott. Und auf den einen Gott wird alles in dem Maße (gradu) und in dem Gedanken zurückbezogen: Da von dem alles den Anfang nimmt, dessen Prinzip er selbst (scil. Gott Vater) ist.“ Diese Sätze zeigen in Verbindung mit dem Vorhergehenden, daß dem hl. Hilarius bei der Übersetzung innascibilis des Wortes ἀγέννητος, das er augenscheinlich in dieser Form in seiner Vorlage gelesen hat (wie wir heute bei Athanasius [2]), gar nicht der Gedanke an das Ungewordensein gekommen ist, welcher der Synode sicher nicht so ferne lag. Er kennt ἀγέννητος nur als „ungezeugt“ und muß sich dementsprechend mit dieser Bedeutung des Wortes durch alle Schwierigkeiten seinen Weg bahnen, von denen nicht die geringste eben angeführt wurde.

Ist nun aber die von den Orthodoxen festgehaltene Unzeitlichkeit des Sohnes nicht so mit der innascibilitas verknüpft, daß sie sich nicht trennen lassen? — Diesem Irrtum, aus der Unzeitlichkeit des Sohnes auf seine innascibilitas zu schließen, was letzterdings, da nur ein innascibilis sein kann, auf Sabellianismus hinauslaufen würde, wollte Anath. 17 [3] der dritten sirmischen Formel vorbeugen, welchen Hilarius folgendermaßen begründet: „Es ist etwas anderes, zeitlos zu sein, etwas anderes ungeboren (non natum), deren eines die Geburt, wenn auch außer der Zeit, einschließt [4], das andere sich selbst in seinem Sein allein und eigener ewiger Urheber ist.“ [5] Und deshalb ist „nicht alles, was ewig ist, auch ungeboren. . . . Was von Ewig-

[1] De syn. 60 (Maffei II 496 C—D; M. 10, 521 B).
[2] De syn. 27 (Montfaucon I 594 B; M. 26, 740 B).
[3] Bei Hilarius Anath. 12. [4] Oder wenigstens nicht ausschließt.
[5] De syn. 26 (Maffei II 476 B—C; M. 10, 500 A).

keit hier geboren ist, hat ein ewiges geborenes Sein, was aber ungeboren ist, ist mit der Ewigkeit ungeboren."[1]

Hilarius hat die Notwendigkeit empfunden, noch tiefer auf das Problem der zeitlosen, ewigen Zeugung des Sohnes einzugehen. Und er schlug den einzig möglichen Weg ein, um hier den Arianern mit ihrem „si natus est, coepit, et cum coepit, non fuit"[2] wirksam entgegentreten zu können. Der Ausdruck natus lehrt vor allem, daß der Sohn seinen Ursprung aus dem Vater habe, daß er nicht, wie dieser, non natus sei. Sodann sagt derselbe offenbar die Existenz vom Sohne aus, nicht aber eine frühere Nichtexistenz[3]. Hierin besteht der Unterschied der Zeugung des Gottessohnes vor allen andern Geburten, die freilich alle den Stempel ihrer doppelten Endlichkeit an sich tragen, nämlich einmal der begrenzten Zeitdauer, sodann der Abhängigkeit vom letzten Grund und Ursprung[4]. Der Sohn Gottes aber ist von Ewigkeit gezeugt, weil der Vater ewig Urheber des Sohnes ist[5]. Wo ein ewiger Vater ist, da muß auch ein ewiger Sohn sein[6].

Freilich weiß Hilarius, daß wir hier letzterdings vor einem Mysterium stehen. — Auch er schließt sich allen denen an, die im Bewußtsein der Unbegreiflichkeit des göttlichen Lebens an das Schriftwort gedacht haben: Generationem eius quis enarrabit[7].

Ist dem Gesagten zufolge auf der einen Seite der Vorwurf der Häretiker unbegründet, daß die Orthodoxen durch Betonung der Einheit in Gott den Pater innascibilis zum menschgewordenen Erlöser machen[8], so kann man aber auch anderseits nicht sagen, daß durch den Unterschied zwischen innascibilitas und nativitas die Einheit der Natur zerstört wird. „Denn wenn auch die innascibilitas und die nativitas der Bedeutung nach verschieden sind, so ist doch die nativitas nicht außerhalb der Natur der innascibilitas, weil sie ihr Sein nicht von anderswoher hat. Denn wenn sie auch nicht erreicht hat, coinnascibilis

[1] De Trin. XII 21 (Maffei II 420 C; M. 10, 446 A—B).

[2] De Trin. XII 18 (Maffei II 418 B; M. 10, 444 A).

[3] Ebd. XII 25 (Maffei II 423 A—B; M. 10, 449 A). Dazu Baltzer, Die Theologie usw. 16.

[4] Ebd. XII 16 (Maffei II 417 A—B; M. 10, 442 C). Baltzer ebd.

[5] De syn. 25 (Maffei II 475 D; M. 10, 499 B).

[6] De Trin. XII 41 (Maffei II 432 D; M. 10, 459 A); ebenso XII 21 (Maffei II 420 B; M. 10, 446 A); ebd. XII 25 (Maffei II 422 D; M. 10, 448 B).

[7] De Trin. X 7 (Maffei II 324 D; M. 10, 347 A).

[8] Ebd. X 5—6 (Maffei II 323 E—324 D; M. 10, 347).

zu werden, so hat sie doch aus dem Deus innascibilis erhalten, zu sein, was Gott ist."[1] „Und so unterscheidet sich die nativitas von der innascibilitas nur durch die Quelle des Ursprungs; ihre beiderseitige Vollkommenheit ist nicht verschieden."

Wie dem Sohne, so kommt auch dem Heiligen Geist die innascibilitas nicht zu: Dieser Erklärung des 20. Anathematismus[2] der ersten sirmischen Formel schließt sich Hilarius ganz an. „Denn es ist ganz gottlos, ihn den Deus innascibilis zu nennen, der zu unserm Troste vom Sohne gesandt ist."[3] Daß hiebei übrigens nur die Identifizierung mit dem Vater bzw. dessen Proprium abgelehnt werden soll und nicht etwa eine Zeugung des Heiligen Geistes postuliert wird, ergibt sich aus De Trin. XII, 55: „Wenn ich auch weiß, daß Du (o Vater) allein innascibilis bist, und daß der Eingeborene aus Dir geboren ist, und wenn ich den Heiligen Geist nicht gezeugt nennen werde, so werde ich ihn doch niemals geschaffen nennen."[4]

So ist die Innascibilität dem hl. Hilarius ein scharf umschriebener Begriff, den er stets in vollem Bewußtsein seiner Tragweite anwendet.

Daß aber das Wort als nicht schriftgemäß etwa keine Anwendung finden solle, erscheint ihm verfehlt. So wirft er dem Kaiser Constantius vor, daß er das nicht schriftgemäße Wort ὁμοούσιος ablehne. „Der Apostel gebietet zwar, neue Wortbildungen zu meiden, aber nur unheilige[5], du aber, warum schließest du fromme aus? Innascibilis liesest du nirgends in der Schrift; soll es nun deshalb abgelehnt werden, weil es neu ist?"[6]

In diesem Punkte ist der Athanasius des Abendlandes viel weniger zurückhaltend als sein großer alexandrinischer Mitstreiter; dies hängt wohl zusammen mit der viel größeren Sicherheit, mit der er dem Gebrauch des innascibilis gegenübersteht. Eben weil für innascibilis nur die Bedeutung „ungezeugt" in Frage kommen kann und jedes Mißverständnis mit „ungeworden" ausgeschlossen ist, besteht, wie sich aus unserer Darlegung ergibt, für Hilarius kein Hindernis, das innascibilis mit voller Sicherheit dem Vater (und nur dem Vater) zuzuschreiben.

[1] Ebd. IX 57 (Maffei II 303 B—C; M. 10, 327 B).
[2] BeiHilarius: Anath. 19.
[3] De syn. 53 (Maffei II 494 A—B; M. 10, 519 A).
[4] Maffei II 442 A; M. 10, 469 A). [5] I Tim. 6, 20.
[6] Contra Const. imp. 16 (Maffei II 575 C—D; M. 10, 594 A—B).

Zweiter Abschnitt.

Der jüngere Arianismus (Eunomianismus) und seine Bestreiter.

§ 8.

Aëtius und sein Schüler Eunomius.

a) Aëtius.

Es ist eine merkwürdige Erscheinung, daß gerade zu der Zeit, wo der Arianismus in Gruppen aller Schattierungen auseinanderzufallen drohte, deren jede sich mehr oder weniger weit vom ursprünglichen Stamm entfernte, eben der strenge Arianismus einen neuen Aufschwung nahm und so kräftig wurde, daß er die ganze Geisteskraft der kirchlichen Lehrer des späteren 4. Jahrhunderts zu seiner Bestreitung in Anspruch nahm. Man mag wohl sagen, daß die Theologie dieses neuen Sprosses nichts neues, nichts anderes sei, als ein konsequenter Arianismus[1]. Aber was manche Einzelheiten der Trinitätslehre, so besonders auch unsere Frage betrifft, ist dieser neue Aufschwung doch von so gewichtigen neuen Momenten durchdrungen, die zum Teil im Gegensatz zum Altarianismus stehen, daß er eine eigene Behandlung beansprucht.

Auch hier wird die Neugestaltung durch einen einzelnen Mann eingeleitet: den antiochenischen Diakon Aëtius[2]. Die Tatsache, daß Aëtius ein Antiochener ist[3], gibt für seine dogmengeschichtliche Beurteilung sofort bestimmte Anhaltspunkte an die Hand. Tatsächlich ist er auch, um dies gleich vorwegzunehmen, als derjenige Häretiker bekannt geworden, der am konsequentesten die Theologie zur „Technologie“ gemacht habe[4],

[1] So z. B. Harnack, DG II[4] 252, Anm. 2.

[2] Über sein Leben und seinen Bildungsgang siehe Gregor von Nyssa, Contra Eun. I (Oehler 29—31; M. 45, 260 C—264 B).

[3] Socrates, HE II 35 (Val. 114 B; M. 67, 297 B).

[4] Theodoret, Haereticar. fabul. compendium IV 3 (Schulze IV 356; M. 83, 419 B) gebraucht das Wortspiel zuerst von Eunomius; sachlich trifft es natürlich ebenso den ersten Urheber der Lehre.

d. h. in dialektischer Zerlegung und Verdrehung der Glaubenssätze bis ins Extrem gegangen sei. Daß seine rationalistische und mechanistische Behandlung der Trinitätslehre hauptsächlich seiner aristotelischen Bildung zugeschrieben wurde[1], darf nach dem, was oben über die Schule Lucians gesagt worden ist, nicht überraschen.

Von Aëtius ist außer Brieffragmenten[2] nur eine einzige Schrift erhalten, die Epiphanius überliefert hat[3]. Aëtius selbst nennt sie in der Einleitung, wo er davon spricht, daß ihr ein gleichnamiges Werk, das aber von andern entstellt worden, vorangegangen sei, „συνταγμάτιον περὶ ἀγεννήτου θεοῦ καὶ γεννητοῦ“[4]. Es besteht aus einer Reihe von 47 aphoristischen Leitsätzen, Thesen, die sich sämtlich auf die Unähnlichkeit zwischen dem ἀγέννητος und dem γεννητός beziehen[5].

Aëtius geht von der Tatsache aus, daß Gott ἀγέννητος, eine φύσις, eine οὐσία ἀγέννητος ist und daß er durch Zeugung den Sohn, γεννητός, οὐσία γεννητή, τὸ γεννητόν, γέννημα hervorgebracht habe. Daß als primäre Bedeutung von ἀγέννητος und γεννητός hier „ungezeugt“ bzw. „gezeugt“ anzunehmen ist, steht in anbetracht der Gegenüberstellung außer Frage; ob sich nach der Meinung des Aëtius „ungezeugt“ und „ungeworden“ begrifflich decken, wird sich aus dem Folgenden ergeben müssen.

Daß nun dieses ἀγέννητον und γεννητόν nicht in einer Wesenheit sein können, ergibt sich für Aëtius vor allem aus der unendlichen Erhabenheit des Ungezeugten über jede Art des Werdens, also auch über das Gezeugtwerden und das Gezeugte (These 2 und 3)[6], dann aus der ewigen Fortdauer der beiden Naturen in ihrem Zustand des Gezeugtseins bzw. Ungezeugtseins (These 4)[7]. Eine Reihe von Thesen geht vom materiellen Zeugungsbegriff aus und leitet daraus die Unmöglichkeit einer Zeugung zu gleicher Vollkommenheit ab, andere bekämpfen

[1] Greg. v. Nyssa, Contra Eun. I (Oehler 32 A; M. 45, 265 B); Socrates, HE II 35 (Val. 114 B; M. 67, 297 B); Sozomenus, HE III 15 (Val. 109 B; M. 67, 1085 B).

[2] Doctrina Patrum ed. Diekamp 311 f.

[3] Haer. 76 (adv. Anomoeos) 11 (Oehler II 3, 211; M. 42, 533—545).

[4] Ebd. (Oehler 211; M. 533 D).

[5] Epiphanius bemerkt, daß Aëtius 300 solcher „Kapitel“ geschrieben haben solle (Oehler 222; M. 545 B).

[6] Oehler II 3, 210; M. 536 B—C.

[7] Oehler II 3, 210 f; M. 536 C.

anstatt der Wesenseinheit des ἀγέννητος und des γεννητός im Grunde nur eine (unterschobene) Identifizierung.

Von These 14 an[1] wird nun ein neuer Gedanke in die Erörterung hereingeschoben, ein Moment, das wir früher schon da und dort angedeutet sahen, das aber in dieser bedeutungsvollen Hervorhebung hier erstmals auftaucht, das dann in der Folge von des Aëtius Schüler Eunomius mit Eifer aufgegriffen wird und einen der Fundamentalpunkte der eunomianischen Theologie ausmacht. Es ist die Identifizierung des Begriffes ἀγέννητος mit dem Wesensbegriff des Vaters und dementsprechend des Begriffes γεννητός mit dem Wesensbegriff des Sohnes. Der Begriff der Agennesie soll — das wird als Beweis für diese Auffassung geltend gemacht — nicht aus dem menschlichen Denken (ἐπίνοια) kommen, weil Gott sonst einen (inneren) Zuwachs an Ehre von menschlicher Seite her erführe[2], weil mit der lautlichen Aussprache auch die innere Würde der Gottheit bald sich geltend machte, bald sich wieder auflöste[3]. Ferner bezeichne das ἀγέννητον auch keinen Mangel, keine Beraubtheit (στέρησις) in Gott, denn ein Gezeugtsein, dessen die Gottheit erst beraubt worden wäre, lasse sich bei ihm gar nicht denken[4]. Ebensowenig bezeichne es eine Eigenschaft (ἕξις), da man dann denken müßte, daß Gott zuerst gezeugt gewesen und erst durch das Hinzutreten dieser Eigenschaft ungezeugt geworden wäre[5]. Sollte die οὐσία γεννητή dann an der οὐσία ἀγέννητος teil haben, so hätte sie ja durch Wegwerfen dieser Eigenschaft die Agennesie verloren. Die Wesenheit wäre dann γεννητή, das ἀγέννητον eine Eigenschaft[6].

Endlich: Wenn der Allmächtige alle Natur überragt, so überragt er sie durch seine Agennesie. Sie ist auch der Grund alles Bestehens in den γεννητά. Wenn aber das ἀγέννητον nicht die Wesenheit bezeichnet, woher soll dann die Natur der γεννητά ihr Bestehen haben?[7]

Als charakteristische Probe der aëtianischen Sophistik möge noch These 39 folgen: Wenn Gott in seiner φύσις ἀγέννητος ver-

[1] Oehler II 3, 214; M. 537 C.
[2] Ebd., cap. 20 (ebd.).
[3] Cap. 19 (Oehler II 3, 214; M. 540 A).
[4] Cap. 22 (Oehler II 3, 216; M. 540 B—C).
[5] Cap. 24 (ebd.). [6] Cap. 25 (ebd.).
[7] Cap. 37 (Oehler II 3, 218; M. 541 D).

bleibt, so darf man ihm nicht zuschreiben, daß er sich in γένεσις und Agennesie als denselben erkennt. Denn wenn man zugibt, daß dieselbe Wesenheit sich auf ἀγέννητος und γεννητός erstreckt, so kennt Gott seine eigene Wesenheit nicht, da er zwischen γένεσις und ἀγεννησία einherschwankt[1].

In den angeführten und allen übrigen Sätzen des Syntagmation legt sich die Bedeutung „Ungezeugt-Gezeugt" für ἀγέννητος-γεννητός nahe; meistens ist sie unbedingt gefordert. Wenn aber einigemale, so in These 37, ein unmerkliches Übergehen zum Ungewordensein einzutreten scheint, so ist das nur wieder ein Beweis dafür, daß auch dem Aëtius ἀγέννητος (ungezeugt) tatsächlich gleich ἀγένητος (ungeworden) ist. Eine ausdrückliche Bestätigung dieser Annahme findet sich in einem in der Doctrina Patrum de incarnatione Verbi erhaltenen Fragment seines Briefes an Mazon, in welchem es heißt: „Der Sohn war nicht, wenn er nicht geworden ist, und wenn er nicht geworden ist, ist er nicht gezeugt worden; denn es gibt keine γέννησις ἀγένητος."[2] Für einen, der so denkt, versteht es sich von selbst, daß dasselbe ἀγέννητον, das den Vater vom Sohne scheidet, ihn auch von allen Kreaturen trennt: eine reale Trennung zwischen ἀγέννητον und ἀγένητον gibt es da nicht. — Daß aber einer der aëtianischen Grundirrtümer eben dieser Mangel an Verständnis für die γέννησις ἀγένητος, die Zeugung von Ewigkeit, war, hat schon Socrates erkannt[3].

b) Eunomius.

Während des Aëtius Name in den Schriften der Gegner des jüngeren Arianismus verhältnismäßig selten genannt wird, ist das Gegenteil bei seinem Schüler Eunomius der Fall. Um die Person und die Lehre des Eunomius gruppiert sich alles, was an arianischen Anschauungen von den Vätern des späteren vierten Jahrhunderts bekämpft wurde[4]. Und doch sind, wie sich zeigen wird, so manche Elemente der eunomianischen Lehre wörtliche Wiederholungen von Sätzen aus dem Syntag-

[1] Ebd. (Oehler II 3, 220; M. 544 A).

[2] Diekamp 311.

[3] HE II 35 (Val. 114 C; M. 67, 300 A).

[4] Eine Ausnahme bildet eigentlich nur Epiphanius in Haer. 76, die sich ausschließlich gegen Aëtius richtet; ferner der 2. pseudoathanasianische Dialog de s. Trinitate (siehe unten).

mation des Aëtius[1]. Ein grundlegendes Element scheint allerdings der Bischof von Kyzikos als eigene Geistesschöpfung seinem System einverleibt zu haben. Wenigstens kennen wir hierin keinen Vorgänger von ihm. Das ist seine Lehre von der Gotteserkenntnis. In seinem Bestreben, „die arianische Lehre gegen die Angriffe der Orthodoxen sicher zu stellen", war er „von der bisherigen arianischen Theorie der Gotteserkenntnis abgewichen"[2]. Die Katholiken hatten den Arianern immer die Unbegreiflichkeit der göttlichen Zeugung vorgehalten, um der materiellen Auffassung des Zeugungsbegriffs bei den Arianern, der diesen die Handhabe zur Ablehnung der Zeugung zur Wesenseinheit gab, zu entgegnen. Eunomius suchte einen Begriff, von dem er vorgeben konnte, er enthülle das volle göttliche Wesen[3], und dazu fand er die ἀγεννησία geeignet, die schon Aëtius, wie wir gesehen haben, als das Wesen Gottes bezeichnet hatte, ohne aber die erkenntnistheoretische Ausnützung dieser Annahme, wie sie Eunomius nun vornahm, zu vollziehen.

In seiner ersten, uns bekannten, grundlegenden Schrift, der Apologie[4] (361) motiviert er die Annahme dieser Eigenschaft mit den Worten: „Wenn Gott weder vor sich selbst, noch etwas anderes vor ihm gewesen ist, wie gezeigt wurde, sondern er selbst vor allem ist, so ist er folglich ἀγέννητος."[5] Nun leitet die Theologie aus dem von Eunomius aufgestellten Konditionalsatz das göttliche Prädikat der Ungewordenheit ab. Natürlich wäre die richtige Schlußfolgerung bei Eunomius keine andere, um so mehr, da eben vorher als Gegensatz τὰ γιγνόμενα = γεννητά erscheint. Trotzdem bedeutet ἀγεννησία bei Eunomius immer primär die Ungezeugtheit; diese aber aus dem angeführten Konditionalsatz abzuleiten, war nur möglich, wenn man eben der Möglichkeit einer anfangslosen Zeugung von vornherein feindlich gegenüberstand. Das ergab sich aber bei dem Schüler

[1] Über die Abhängigkeit des Eunomius von Aëtius sprechen sich aus: Greg. v. Nyssa, Contra Eun. I (Oehler 32 B—C; M. 45, 264 D); Theodoret, HE II 24, 6 (Parmentier 153, 25); Socrates, HE IV 7 (Val. 185 B; M. 67, 496 B—C) und Sozomenus VI 26 (Val. 233 C; M. 67, 1065 B—C).

[2] Diekamp, Gotteslehre 123.

[3] Socrates, HE IV 7 (Val. 186 A; M. 67, 475 B).

[4] Sie ist vollständig erhalten und abgedruckt in den Werken des hl. Basilius (ed. Garnier I 618 a—630 b; M. 30, 836—868). Über diese Schrift siehe bei Klose 34; Albertz 5—15; dazu Diekamp in BZ 18 (1909) 190 f.

[5] C. 7 ([Basilius] ed. Garnier I 620 C; M. 30, 841 C).

des Antiocheners Aëtius von selbst. Übrigens hat sich wahrscheinlich Eunomius um die etymologische Bedeutung nicht gekümmert, sondern das Wort, wie er es fand, von Aëtius übernommen.

Unmittelbar daran knüpft nun Eunomius sein Dogma: Gott selbst ist οὐσία ἀγέννητος, d. h. Gottes Wesen ist die ἀγεννησία. Für diesen Satz führt er dann Gründe an, die sich großenteils schon bei Aëtius finden und mit Diekamp[1] auf drei zurückführen lassen. Wir fassen alles hieher Gehörige in der Ordnung der ersten Apologie zusammen, da die zwei Jahrzehnte später erschienene Ἀπολογία ὑπὲρ τῆς Ἀπολογίας[2] im wesentlichen auf die Gedanken der ersten Apologie zurückkommt. Betreffs einiger Punkte wird sie später eigens zu erwähnen sein.

Die Gründe für die Annahme der ἀγεννησία als Wesensbegriff Gottes sind:

1. Der Begriff ἀγέννητος ist nicht κατ'ἐπίνοιαν gebildet worden, d. h. stammt nicht aus der menschlichen Vernunfterkenntnis. Was κατ'ἐπίνοιαν ausgesagt wird, erhält das Sein nur in der Aussprache und verschwindet mit ihr. Gott war aber und ist ἀγέννητος unabhängig von jeder menschlichen Rede[3].

2. Die Agennesie wird auch nicht als negatives oder privates Attribut (κατὰ στέρησιν) von Gott gebraucht, als ob Gott jemals gezeugt und dann durch Verlust des Gezeugtseins ungezeugt geworden wäre, sondern die Ungezeugtheit ist eine Gott ewig und innerlich anhaftende Bestimmung: sein Wesensbegriff[4].

3. Die Agennesie ist endlich auch kein Teilbegriff aus der Reihe göttlicher Eigenschaften, da eine solche Teilung der Attribute die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens selbst zerstören würde; vielmehr sind alle Gottesnamen nur dem äußern Ausdruck nach verschieden, in sich aber und mit der Agennesie als dem Wesensbegriff identisch[5].

[1] Gotteslehre 138.

[2] Das Literargeschichtliche bei Diekamp, BZ 18 (1909) 1—13, 190—194.

[3] C. 8 (Garnier I 620 D; M. 30, 841 D und 844 A). [4] Ebd.

[5] Ebd. Die zentrale Stellung des Begriffs ἀγέννητος hat, wie auch Harnack (DG II[4] 190, Anm. 4) bemerkt, schon J. Rupp veranlaßt, die ἀγεννησία mit dem πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον des Aristoteles in Verbindung zu bringen (J. Rupp, Gregors des Bischofs von Nyssa etc. 137, Anm.). Nach dem, was oben über die Zusammenhänge zwischen Aëtius—Eunomius und dem antiochenischen Aristotelismus gesagt worden ist, bedeutet dieses Urteil nur eine Bestätigung der erwähnten Verbindung. Merkwürdig ist nur,

Wir folgen der Ἀπολογία in der Erörterung des ἀγέννητος-Begriffes. Eunomius geht nunmehr zur Besprechung des Verhältnisses zwischen dem ἀγέννητος und dem außer ihm Seienden über. Da in der Ungezeugtheit Gottes Wesenheit besteht, so ist es unmöglich, daß er etwas ihm Wesensgleiches zeuge, und er schließt jeden Vergleich und jede Gemeinschaft mit einem Gezeugten aus[1], denn eine solche müßte entweder durch Zerreißung und Teilung — eine der arianischen Erblehren! — oder auf dem Wege der Ähnlichkeit vor sich gehen, beides aber ist mit dem Begriff der göttlichen Vollkommenheit und Erhabenheit unverträglich[2]. Noch weniger ließe sich zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten irgend welche Prärogative annehmen, da eine solche ja nur aus der Zeit, oder aus irgend welcher Anordnung (von außen) stammen könnte, beides aber in Gott ausgeschlossen ist[3]. Wie könnte man also dem ungezeugten Gott eine gezeugte Wesenheit zur Seite stellen, da dieselbe in allem dem Vater gleich und besonders auch ἀγέννητος sein müßte, wo doch Christus ausdrücklich sagt: „Der Vater ist größer als ich"?[4]

Der eingeborene Sohn wird γέννημα genannt „nach der Schriftlehre" (ist strenge genommen nicht richtig), so daß dieser Name genau seine Wesenheit bezeichnet[5]. Und diese Wesenheit ist gezeugt, da sie nicht vor ihrer eigenen Konstituierung bestand (γεννητός = γενητός!), aber gezeugt bestand sie nach Gottes des Vaters Zustimmung vor aller Zeit[6]. Wenn sie nämlich vor ihrer eigenen Zeugung schon bestanden hätte, so wäre sie allerdings ἀγέννητος. Da nun aber von alters her mit Recht bekannt wird, daß Gott allein ἀγέννητος ist, so soll man entweder dem Wort ἀγέννητος einen anderen Sinn geben oder aufhören zu behaupten, der Sohn sei gezeugt worden, nachdem er schon existiert habe; denn der Begriff des Sohnes und des γέννημα verträgt sich nicht mit dem Begriff des ἀγέννητος[7].

---

daß Rupp darauf nur in einer ganz kurzen Fußnote hinwies; die Wichtigkeit der Beobachtung hätte ihr einen andern Platz verdient.

[1] Cap. 9 (Garnier I 621 A; M. 30, 844 B).
[2] Ebd. (Garnier I 621 B; M. 844 C—845 A).
[3] Cap. 10 (Garnier 621 D—E; M. 845 B).
[4] Cap. 11 (Garnier 622 B; M. 848 A).
[5] Cap. 12 (Garnier 622 C; M. 848 B). [6] Ebd.
[7] Cap. 14 (Garnier 623 A; M. 849 A).

So erklärt also Eunomius, daß, während der eine Gott und Vater ἀγέννητος = ungezeugt ist, der Sohn als γεννητός = gezeugt bezeichnet werden muß und vordem nicht war. Damit ist er aber noch nicht den geschaffenen Dingen wesensgleich, sondern er ist, durch des ἀγέννητος Kraft als Eingeborener gezeugt und geschaffen, vermöge der ihm bei der Zeugung mitgeteilten (συναπογεννηθείσης) Schöpferkraft ihr Schöpfer[1]. Deshalb braucht man sich auch über die Bezeichnung des Sohnes als ποίημα nicht zu entrüsten. Denn er ist γέννημα und ποίημα des ἀγέννητος: die anderen Geschöpfe aber sind sein, des Sohnes, Werk[2].

Wie sophistisch übrigens Eunomius den Gegensatz zwischen ἀγέννητος und γεννητός auszudeuten und zu verwerten wußte, zeigt eine Stelle aus der zweiten Apologie, die aber hier schon mitgeteilt werden soll[3]. Sie lautet: „Niemand, dem die Wahrheit am Herzen liegt, wird irgend etwas von den γεννητὰ ἀγέννητον nennen, noch auch den über alles seienden Gott υἱός oder γεννητός.“[4] Diese logische Inversion stellt, auf Grund der Gleichheit von γεννητός und γενητός, im Handumdrehen einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Gott und dem γεννητός auf, der freilich überall das Resultat der eunomianischen Spekulation ist.

Auf der anderen Seite macht dann Eunomius, wie der hl. Gregor von Nyssa mitteilt[5], den Orthodoxen den Vorwurf, sie nennen den Sohn ἀγέννητος. (Siehe darüber bei Gregor von Nyssa.)

Von der Darlegung des Eunomius über den Heiligen Geist ist hier nur zu erwähnen, daß nach ihm der Heilige Geist nicht als ἀγέννητος neben dem Vater bestehen kann, der allein ἀγέννητος ist, noch als γέννημα neben dem Sohn, der μονογενής ist, daß er vielmehr der Dritte ist der Natur und Ordnung nach, im Auftrag des Vaters durch den Sohn geworden (γενόμενος)[6].

Was Eunomius diesen Aufstellungen später noch hinzugefügt hat und worin er sie abgeändert hat, kann erst dargetan

[1] Cap. 15 (Garnier 623 D; M. 849 C—852 A).

[2] Cap. 17 (Garnier 624 B—C; M. 852 C—D).

[3] Die zweite Apologie des Eunomius wird deshalb erst später im Zusammenhang behandelt, weil die begrifflich-terminologische Entwicklung von der chronologischen Abfolge der Phasen des Streites abhängig ist.

[4] Bei Gregor von Nyssa, Contra Eun. VII (Oehler 352 C; M. 45, 752 D).

[5] Contra Eun. IX (Oehler 394 D; M. 45, 817 B).

[6] Cap. 25 (Garnier 628 B; M. 30, 861 B).

werden, wenn von der Kritik die Rede gewesen sein wird, welche Basilius der Große den Sätzen des Eunomius widmete[1].

§ 9.

Basilius der Große.

Der erste, welcher gegen die neuen Theorien des (Aëtius und) Eunomius zur Feder griff[2], war der hl. Basilius. Wir mögen es ihm gerne glauben, daß er nur mit Widerwillen an diese Polemik herangetreten ist[3]. Der große Mann hatte keine Freude an der Widerlegung eunomianischer Spitzfindigkeiten, und nur die Überzeugung von der Notwendigkeit des Werkes hat ihn bewogen, die drei Bücher gegen Eunomius „Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου“ zu schreiben (363—365)[4]. Aber nachdem die Arbeit übernommen war, erfaßte er sie mit der größten Gründlichkeit und bemühte sich, den Behauptungen des Eunomius Schritt für Schritt nachzugehen. So kam er dazu, zur ἀγέννητος-Frage Stellung nehmen zu müssen. Wie wenig erfreut er gerade von dem mit so vielen Schwierigkeiten verbundenen Gebrauch dieses Wortes war, zeigt uns seine unwillige Bemerkung über das ganze Wesen, das Eunomius aus diesem Wort machte: „Kein Mensch ist bisher noch so stumpfsinnig gewesen, daß er an der ἀγεννησία des ἀγέννητος zweifelte, und was deshalb diese Erörterungen für einen Wert haben sollen, sehe ich nicht ein. Oder brauchen wir wirklich die Syllogismen eines Aristoteles und Chrysippus, um zu lernen, daß der ἀγέννητος nicht gezeugt ist, weder von sich, noch von einem andern?“[5] Und dann gesteht Basilius offen, daß ihm das Wort überhaupt unsympathisch ist. „Ich würde es für recht halten, das Wort ἀγέννητος, wenn es auch noch so sehr unserm Denken zu entsprechen scheint, lieber mit Stillschweigen zu begraben, da es nun doch einmal nicht in der Schrift steht und der Kardinalpunkt ihrer (der Eunomianer) Lästerungen ist, da das Wort „Vater“ dasselbe ausdrückt wie ἀγέννητος, abgesehen

[1] Siehe darüber unten § 10: Eunomius und Gregor von Nyssa.

[2] Das Literargeschichtliche und Chronologische wiederum bei Diekamp, Literargeschichtliches usw. in BZ 18 (1909), 6.

[3] Adv. Eunomium I 1 (ed. Garnier I 207; M. 29, 497—500 B).

[4] In den Ausgaben: Garnier O. S. B. I 207—322, abgedruckt bei M. 29, 497—774 stehen 5 Bücher gegen Eunomius, von denen jedoch nur die drei ersten dem hl. Basilius zugehören. Über Lib. IV und V adv. Eun. siehe später.

[5] Adv. Eun. I 5 (Garnier I 214 C—D; M. 29, 516 B).

davon, daß es zugleich noch den Begriff des Sohnes durch die Wechselbeziehung in Erinnerung bringt. Denn der wahre und einzige Vater ist aus keinem (andern), das ‚aus keinem (andern)' ist aber dasselbe wie ἀγέννητος." [1] Dem Gesagten fügt Basilius noch einen Hinweis auf das Taufsymbol bei.

Wir haben hier nacheinander die Gründe aufgezählt bekommen, weshalb Basilius gegen das ἀγέννητος ist. Es sind keine andern, als sie schon Athanasius und das Synodalschreiben von Ancyra namhaft gemacht hatten. Sie waren aber jetzt noch zwingender geworden, und Basilius hat dies auch oft bei anderer Gelegenheit zum Ausdruck gebracht. So in Epistula VIII [2], wo er vor denen warnt, „die das ἀγέννητον und γεννητόν in unsern Glauben hereinbringen wollen" [3]; so in der Homilie „gegen die Sabellianer, Arius und die Anomöer", wo er seinen Gegnern zuruft: „Begnüge dich, zu reden, wie du gelehrt worden bist, und komme mir nicht mit diesen Weisheiten: ‚Entweder ist er (der Heilige Geist) ἀγέννητος oder γεννητός. Ist er ἀγέννητος, so ist er Vater, ist er γεννητός, dann Sohn, wenn aber keines von beiden, so ist er κτίσμα'." [4] Mit einem gar bittern Wortspiel erledigt Basilius dieses Trilemma: „Entweder ἀγέννητος oder γεννητός oder κτίσμα. Nun aber weder das erste, noch das zweite, τὸ τρίτον ἄρα." „Dieses euer ἄρα wird euch der ewigen ἀρᾶ (Verdammnis) überantworten." [5]

Wenn nun Basilius selbst gelegentlich von diesem unbedingt ablehnenden Standpunkt abgegangen zu sein scheint, in dem Sinne, daß er selbst vom ἀγέννητος redet, so sind hiefür zwei Gründe maßgebend. Einmal, weil er auf die Ausdrucksweise des Gegners eingeht. So in Ep. 125 (al. 58), deren Überschrift lautet: Exemplar fidei a sanctissimo Basilio dictatae, cui subscripsit Eustathius Sebastae episcopus, wo es vom Heiligen Geist heißt: „Wir nennen den Heiligen Geist weder ἀγέννητος, denn wir kennen nur einen ἀγέννητος und eine ἀρχή aller Dinge, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, noch auch γεννητός, denn in der Glaubensüberlieferung haben wir nur einen Eingeborenen kennen gelernt." [6] So auch in Ep. 52 (al. 300),

[1] Ebd. (Garnier 215 A—B; M. 517 A).
[2] Apologia de secessu ad Caesarienses et de fide pertractatio.
[3] Garnier III 81 B (M. 32, 248 B).
[4] Hom. XXIV (Garnier II 195 A; M. 31, 612 D).
[5] Ebd. [6] Garnier III 216 C; M. 32, 549 C).

wo sich der Bischof gegen die wendet, welche den Heiligen Geist dem Vater und Sohn voranstellen: „Was ist es für ein Unverstand, während es nur einen ἀγέννητος gibt, etwas aufzustellen, das noch älter ist, als der ἀγέννητος!“ [1] Anderswo erscheint das ἀγέννητον in einem ganz unverfänglichen Zusammenhang. „Es gibt eine Kraft, ἀγεννήτως und ἀνάρχως bestehend, welche die αἰτία der αἰτία aller Dinge ist. Denn aus dem Vater ist der Sohn, durch den alles gemacht worden ist.“ [2]

An all diesen Stellen finden wir die Definition verwirklicht, die Basilius (als seine eigene Auffassung) vom ἀγέννητον im zweiten Buche gegen Eunomius gibt: „Ἀγέννητον nennt man das, was keine ἀρχή und keine αἰτία τοῦ εἶναι hat.“ Somit ist hier „ungezeugt“ als Bedeutung gegeben, während er ἄϊδιον das nennt, „was dem Sein nach älter ist als alle Zeit und als der αἰών, so daß der Sohn nicht ἀγέννητος, aber ἄϊδιος heißt“ [3].

In der Bedeutung „ungeworden“ wird es, jedenfalls wieder mit Anlehnung an den Sprachgebrauch, als von einem endlichen Objekt seitens der Häretiker gebraucht, direkt verworfen. So die „ὕλη ἀγέννητος“ [4], das „σκότος ἀγέννητον“ und „αὐτογέννητον“ [5], das „κακόν ἀγέννητον“ der Manichäer [6].

Kehren wir nun zur Darlegung des Gedankenganges im Ἀνατρεπτικός zurück! Auf die von Eunomius thesenartig vorangestellte Identifizierung der ἀγεννησία mit der Wesensbezeichnung Gottes hat Basilius zuerst zu antworten. Die Antwort ist vollständig ablehnend. Basilius sah wohl, daß „die Position der Eunomianer uneinnehmbar sei, solange man ihnen den Satz zugab, daß ἀγέννητος die grundlegende Wesenseigenschaft Gottes sei“ [7]. Deshalb hat er allen Eifer darauf verwendet, diesen

[1] Cap. 4 (Garnier III 146 C; M. 32, 396 B). Ähnlich cap. 1 (Garnier III 145 B; M. 393 A). Das Vorhandensein von solchen Häretikern ist, wie schon Garnier bemerkt hat, nicht nachzuweisen; Tatsache ist aber, daß Basilius später selbst dieses Irrtums angeklagt wurde. Vgl. Ep. 251, 4 (Garnier III 388 B; M. 32, 937 C).

[2] Ep. 38 (Gregorio fratri de discrimine essentiae et hypostasis) cap. 4 (Garnier III 117 C; M. 32, 329 C). Der Brief steht auch unter den Werken Gregors von Nyssa, ist aber Basilius zuzuweisen. Siehe darüber die Note Garniers zu diesem Brief.

[3] Adv. Eun. II 17 (Garnier I 253 B; M. 29, 608 C).

[4] In Hexaemeron Hom. II 2 (Garnier I 13 B; M. 29, 32 A).

[5] Ebd. II 4 (Garnier I 16 C; M. 29, 36 C und 37 C).

[6] Quod Deus non est auctor malorum 5 (Garnier II 78 C; M. 31, 341 C).

[7] Holl, Amphilochius 135.

Satz zu widerlegen. Er greift die oben mitgeteilte Herleitung dieser Theorie durch Eunomius auf, geht davon aus, daß aus jener Erwägung nur das ἀγέννητον als Eigenschaft(swort) folgen würde und bemerkt, diese an sich richtige Folgerung wäre dem Eunomius sehr ungelegen gewesen, weil er das ἀγέννητον ja dann als etwas Außerwesentliches hätte bezeichnen müssen; darum „kümmerte er sich wenig um das Gelächter, das er damit hervorrief", und schob an Stelle der Eigenschaft ἀγέννητος die Wesenheit ἀγεννησία ein, damit er nämlich den Weg frei habe, den Eingeborenen dem Vater der Wesenheit nach unähnlich zu nennen[1].

Und nun werden in der Einzeluntersuchung die drei von Eunomius für seine These beigebrachten Argumente nacheinander behandelt[2]. Eine Prüfung der jedesmaligen Bedeutung von ἀγέννητος ist hiebei nicht notwendig, da der Unterschied zwischen „ungeworden" und „ungezeugt" hier gar nicht zur Diskussion stand; sie wäre aber auch gar nicht möglich, da Basilius das Wort eben so nahm, wie es ihm Eunomius darbot.

1. Das Attribut ἀγέννητον, sagt Eunomius, stammt nicht aus der menschlichen ἐπίνοια, aus der überhaupt keine gültige Bezeichnung eines Dinges gewonnen werden kann. „Es ist ein gewisser Traditionalismus", sagt Diekamp. „Der menschlichen Vernunft spricht Eunomius die Fähigkeit ab, etwas anderes, als inhaltslose Bestimmungen, bloße Namen hervorzubringen."[3]

Basilius antwortet mit einer eingehenden Untersuchung über die Tätigkeit des menschlichen Verstandes, und einer Rehabilitierung der durch denselben gewonnenen Resultate. Alle diese in Worten ausgesprochenen Denkprodukte haben ihre reale Bedeutung und lösen sich nicht zugleich mit dem Laut auf[4]. So hat auch Christus trotz der Einfachheit seines Wesens bildliche Aussagen von sich gemacht, so ist auch die ἀγεννησία eine Aussage aus der ἐπίνοια wie alle andern. „Denn wenn wir in die vergangenen Weltzeiten zurückschauen und finden, daß Gottes Leben hinausragt über allen Anfang, so

[1] Adv. Eun. I 5 (Garnier I 215 C—D; M. 29, 517 B—520 B).
[2] Vgl. hiezu Diekamp, Gotteslehren 139—176.
[3] Diekamp ebd. 139 f.
[4] Adv. Eun. I 6 (Garnier I 217; M. 29, 524 C).

nennen wir ihn ἀγέννητος[1], schauen wir in die kommenden Zeiten und sehen ihn dort unbegrenzt . . ., so nennen wir ihn ἄφθαρτος“[2] und das beides, indem wir es mit unserer ἐπίνοια untersuchen. Und das ἀγέννητον hat so nicht mehr Recht, hervorgehoben zu werden, als z. B. das ἄφθαρτον.

Gegen des Eunomius Behauptung, mit dem ἀγέννητον werde „gegenüber Gott die allernotwendigste Leistung erfüllt“, erwidert Basilius, es sei kein besonderer Grund, anzunehmen, daß dies gerade durch Erklärung des ἀγέννητος als Wesenheit geschehe. Mit demselben Rechte könnte man das von der Allmacht, der Unsichtbarkeit, der Unvergänglichkeit sagen, nur kämen eben diese auch dem Sohne zu, dessen Wesensgleichheit damit wieder erwiesen wäre[3].

2. Das ἀγέννητον soll nach Eunomius nicht κατὰ στέρησιν ausgesagt werden. Gegen dieses Argument, das „aus der aristotelischen Kategorienlehre“ und nicht aus der Lehre des Heiligen Geistes stammt, bringt Basilius vor, daß auch hierin das ἀγέννητος nicht den geringsten Unterschied gegenüber ἄφθαρτος, ἄθανατος usw. macht. Sind diese nicht privativ, dann auch ἀγέννητος nicht, sind es aber diese, warum soll dann ἀγέννητος eine Ausnahme bilden?[4] Ein negatives Attribut ist aber als Wesensbezeichnung Gottes ganz ungeeignet[5].

3. Auf das Argument mit der Unzerteilbarkeit des göttlichen Wesens will Basilius gar nicht eingehen; es ist zu töricht[6].

Mit der Widerlegung der Gründe ist auch die These selbst widerlegt. Damit fällt aber auch die Behauptung des Eunomius von der vollständigen Erkennbarkeit des Wesens Gottes durch die ἀγεννησία. Gottes Wesen ist überhaupt für alles außer dem Sohn und dem Geist Gottes selbst, auch für die Engel und alle Menschen unbegreiflich und das ist Lehre der Heiligen Schrift[7]. Am allerwenigsten kann dazu ἀγέννητος dienen, durch das wir mehr erfahren, wie Gott ist, als was er ist[8], durch das wir sagen wollen, daß sein Leben nicht anderswoher seine ἀρχή habe[9].

---

[1] Basilius denkt hiebei sicher seinerseits zunächst an „ungeworden“.
[2] Ebd. 7 (Garnier 219 A; M. 525 C).
[3] Ebd. 8 (Garnier 220 B—C; M. 529 B).
[4] Ebd. 9 (Garnier 221 D—222 B; M. 533 A—B).
[5] Ebd. 10 (Garnier 223 A—B; M. 536 C).
[6] Ebd. 11 (Garnier 224 A; M. 537 B).
[7] Ebd. cap. 12—15 (Garnier 224 C—228 A; M. 540 A—548 B).
[8] Ebd. 15 (Garnier 227 B; M. 545 B).
[9] Ebd. 16 (Garnier 228 B; M. 548 B—C).

Mit den bisher besprochenen Sätzen hatte Eunomius auch die Grundlage gewonnen für seine Häresie über den Ausgang des Sohnes. Er sagt: „Der ἀγέννητος = Ungezeugte kann keine Zeugung zulassen, so daß er etwa seine eigene Natur einem γεννώμενος mitteilen könnte, und er flieht alle Zusammenstellung und Gemeinschaft mit dem γεννητός." Basilius begegnet dem Argument durch die Beobachtung, daß hier eine einfache Täuschung vorliegt. Der ἀγέννητος = Ungezeugte läßt freilich keine Zeugung zu; so nämlich, daß er selbst nicht gezeugt werden kann, während Eunomius dafür unterschiebt, daß er nicht zeugen könne. Wäre letzteres richtig, so wäre Gott auch nicht Vater; würde er jede Gemeinschaft und Vergleichung mit dem γεννητός fliehen, so wäre unser Herr Jesus Christus, seine Apostel und der Heilige Geist in der Heiligen Schrift Lügner[1].

Über seine eigene Ansicht betr. einer Agennesie des Sohnes gibt der hl. Basilius im zweiten Buch gegen Eunomius Aufschluß. Nachdem er erst den Versuch des Eunomius zurückgewiesen hat, ebenso wie beim Vater das ἀγέννητος (ungezeugt), so beim Sohne das γεννητός (gezeugt) als Wesensmerkmal aufzustellen[2], geht er auf die bekannte Formel ein: „Er war nicht, bevor er gezeugt wurde." Eines der Argumente des Eunomius hiefür lautete: Wäre der Sohn vor seiner eigenen Zeugung, so wäre er ἀγέννητος (ungezeugt). Basilius stellt dagegen fest, daß dieses „vor seiner Zeugung" eben nie bestand. Die Zeugung ist eine ewige. Damit ist einer der arianisch-eunomianischen Fundamentalirrtümer verworfen. „Ἀγέννητον heißt nun das, was keinen Ursprung und kein Prinzip des Seins hat, ἄϊδιον aber das, was in seinem Sein älter ist als Zeit und Ewigkeit. So wenig daher der Sohn ἀγέννητος (= ungezeugt) ist, so sehr ist er ἄϊδιος (ewig)."[3]

Die eingehende Widerlegung des eunomianischen Sophismas mit dem Unterschied zwischen φῶς ἀγέννητον und φῶς γεννητόν

[1] Ebd. 16—18 (Garnier 229 C—230 C; M. 548 C—553 B). Gegen dieses Bestreben der Eunomianer, aus der Aufstellung des ἀγέννητον und γεννητόν als Wesensbezeichnungen des Vaters bzw. des Sohnes eine Gegensätzlichkeit zwischen Vater und Sohn herauszukonstruieren, hat sich Basilius auch in der Homilie „gegen die Sabellianer, Arius und die Anomöer" nachdrücklich gewandt (cap. 4; Garnier II 192 A—B; M. 31, 605 C—D).

[2] Basilius möchte auch das Wort γέννημα aus praktischen Gründen nicht haben und verweist hiefür auf dessen Fehlen in der Schrift (cap. 7 bis 10; Garnier I 243 A—246 A; M. 584 A—592 A).

[3] Ebd. 17 (Garnier I 253 B; M. 608 C).

ist für unsere Frage ohne Belang. Dagegen ist von großem Interesse, was Basilius im Anschluß daran prinzipiell über das Verhältnis von ἀγέννητον (ungezeugt) und γεννητόν (gezeugt) sagt. Sie sind keine Gegensätze, bedeuten auch nicht ein mehr oder minder. „Aber wenn einer, was richtig wäre, das γεννητόν und das ἀγέννητον als charakteristische Proprietäten (ἰδιότητες, bald darauf ἰδιώματα) auffassen wollte, welche zur klaren und unverwischbaren Kenntnis des Vaters und des Sohnes führen, so würde er der Gefahr der Gottlosigkeit entgehen und die Folgerichtigkeit des Denkens für sich haben.“[1] Man darf wohl Holl[2] recht geben, wenn er der hier von Basilius ausgesprochenen Ansicht eine außerordentliche Bedeutung zumißt. Für die Formulierung der Lehre von den göttlichen Proprietäten ist der hier ausgesprochene Satz, der zwar nicht, wie Holl meint, hier zum erstenmal vorkommt (wir haben ihn schon bei Alexander von Alexandrien[3] sowie bei Eusebius von Emesa[4] gefunden), aber doch an einer entscheidenden Stelle mit Erfolg vorgebracht wird, von weittragender Bedeutung.

Zur Vervollständigung der Lehre von der Agennesie bei Basilius sei hier noch beigefügt, daß für den Heiligen Geist Basilius weder das ἀγέννητον (ungezeugt), noch das υἱός (= γεννητός = gezeugt) haben will („es gibt nur einen ἀγέννητος und nur einen υἱός, den μονογενής“): der Heilige Geist soll heißen: Geist der Wahrheit, Geist Gottes, gesandt vom Vater, zugeteilt vom Sohne, ... lebenspendender Geist, Geist der Gotteskindschaft. So wahrhaftig wird in der Trinität der Gedanke der Einheit gewahrt, indem man bekennt einen Vater, einen Sohn, einen Heiligen Geist[5].

Wo immer wir bei Basilius auf das Wort ἀγέννητος treffen, legt sich die Bedeutung „ungezeugt“ als trinitarische Proprietät nahe. Jedenfalls hat er auch in den Kämpfen mit Eunomius an nichts anderes gedacht, wenngleich dies sehr selten zu Tage tritt. Einige Stellen, an welchen das ἀγέννητον mehr die Bedeutung „ungeworden“ hat, sind oben[6] namhaft gemacht worden;

---

[1] Ebd. 28 (Garnier I 265 B; M. 637 A und B).

[2] Amphilochius 136. [3] Siehe oben S. 53.

[4] Siehe oben S. 41.

[5] Adv. Eun. III 6 (Garnier I 277 E; M. 29, 668 C). Dazu die oben (S. 78 f) angezogenen Stellen Hom. c. Anom. 24 und Ep. 125.

[6] Siehe S. 79.

niemals aber findet sich eine Stelle, an welcher das ἀγέννητον bzw. ἀγένητον (ungeworden) dem Sohne beigelegt wird[1].

Was aber die Arbeit des hl. Basilius im ganzen betrifft, so wird man es als eine Fügung der Vorsehung bezeichnen dürfen, daß Basilius in die Lage kam, auf die Häresien des Eunomius antworten zu müssen. Dadurch ist uns von einem der klarsten und scharfsinnigsten Denker der griechischen Väterzeit eine Trinitätslehre geschenkt worden, die wie in so vielen anderen Punkten, so auch in unserer Frage als regula dienen darf.

§ 10.

Gregorius von Nyssa und Eunomius.

a) Gregor gegen die eunomischen Irrtümer im allgemeinen.

Lange Jahre sind vergangen, bis Eunomius sich entschloß, auf den Ἀνατρεπτικός seines großen Gegners Basilius zu antworten. Aber kurz bevor Basilius die Augen schloß, im Jahre 378 oder 379 begann Eunomius, eine Ἀπολογία ὑπὲρ τῆς Ἀπολογίας erscheinen zu lassen[2]. Basilius konnte auf das neue Werk, dessen erstes und zweites Buch zunächst allein erschienen[3], nicht mehr antworten. Anstatt seiner und zur Rettung seiner Ehre, die von Eunomius schwer angegriffen worden war[4], trat sein jüngerer Bruder, der hl. Gregor von Nyssa ein. Wollen wir deshalb die Ansicht des hl. Gregor von Nyssa über das ἀγέννητον kennen lernen, so müssen wir ihm in seiner Widerlegung der eunomianischen Ἀπολογία ὑπὲρ τῆς Ἀπολογίας folgen[5].

Gegen das erste Buch dieser zweiten Apologie ließ Gregor im Jahr 380 sein erstes Buch gegen Eunomius erscheinen[6]. —

---

[1] Ἀγέννητος mit einem ν scheint Basilius überhaupt nicht geschrieben zu haben.

[2] Diekamp, Literargeschichtliches etc. in BZ 18 (1909) 10—13; Albertz, Untersuchung 34 f; dazu Diekamp in BZ 18 (1909) 191.

[3] Von ihnen, wie von dem folgenden dritten Buch des ganzen Werkes ist im Gegensatz zur ersten Apologie, die ganz erhalten blieb, nur mehr das übrig, was Gregor von Nyssa zum Zwecke der Bekämpfung in den Büchern Contra Eunomium aufbewahrt hat.

[4] Gregor von Nyssa, Contra Eunomium I (Oehler 43 B; M. 281 D; Oehler 130 C; M. 418 A—B).

[5] Vgl. auch hier wieder Diekamp, Gotteslehre 137—180.

[6] Die Bücher I—XII b (XIII) gegen Eunomius sind in der Überlieferung etwas durcheinander geraten. Die richtige Ordnung heißt: Ursprüngliches I. Buch gegen Eunomius: jetzt Lib. I. Ursprüngliches II. Buch gegen Eunomius: jetzt Lib. XII b (XIII). Ursprüngliches III. Buch gegen Eunomius:

Es ist Gregors Stolz und eine mit heiligem Eifer ausgeübte Pflicht gewesen, treu die Lehren seines von ihm kindlich verehrten Bruders zu bewahren und vertreten zu dürfen[1]; so haben wir zu erwarten, daß er auch hier in diesem seinem Hauptwerk die Gedanken des Meisters wiedergibt und verteidigt, und, wo der Gegner neue Einwürfe gebracht hat, diese im Sinne des Bruders widerlegt.

Obgleich das erste Buch des Eunomius und dementsprechend die Widerlegung durch Gregor sich mehr in allgemeinen Gedanken bewegt, so enthalten sie doch je einen Abschnitt, der für uns von nicht geringem Wert ist: die tatsächliche Identifizierung des orthodoxen „ungeworden" und des „ungezeugt" seitens des Eunomius und Gregors Antwort darauf.

Eunomius sagt: Die Orthodoxen, die dem γεννήσας und dem γεννηθείς gleiche Wesenheit zuschreiben, stellen zwei ἀγέννητα auf. „Den einen, den sie für ἀγέννητος ausgeben, lassen sie von dem andern ἀγέννητος geboren sein; oder sie stellen eine οὐσία ἄναρχος auf, nachher teilen sie diese durch Zeugung unter Vater und Sohn und lassen die οὐσία ἀγέννητος von sich selbst gezeugt sein." So Eunomius[2].

Und was hat nun Gregor darauf zu erwidern? Er weist die Insinuation der zwei ἀγέννητα zurück durch den Satz, daß der Unterschied der Personen in der einen Natur keinen Unterschied zweier ἀρχαὶ ἀγέννητοι nach sich ziehe. Der Erkenntnisgrund der Hypostase des Sohnes ist das γεννητῶς ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑποστῆναι. Wo sollen da zwei ἀγέννητα herkommen? Es ist offenkundig, daß Gregor gar nicht an „Ungewordenheit" denkt; das wird noch bestätigt dadurch, daß er das Argument gegen die Eunomianer umkehren möchte, in deren Sinn man eigentlich den Sohn ἀγέννητος (= ungezeugt) nennen müßte, da sie ihn nicht so sehr durch Zeugung, als vielmehr durch Erschaffung subsistieren lassen[3]. Der zweite Teil der eunomianischen Disjunktion von der Zeugung des ἀγέννητος durch sich selbst ist dem hl. Gregor ganz unverständlich. Begreiflicherweise, denn

jetzt Lib. III—XII (a). Das jetzige zweite Buch gehört nicht in das Werk hinein; über dasselbe siehe unten.

[1] Contra Eun. XII (Oehler 458 A; M. 913 A—B).

[2] Contra Eun. I (Oehler 117 D—A; M. 45, 397 C).

[3] Ebd. (Oehler 119 C; M. 401 C).

in seinen Gedanken war ja der Sohn nie und nimmer ungezeugt. Er geht auch auf den Kern der Sache gar nicht ein, sondern sucht an dem nicht gerade ganz glücklich gewählten Beispiel von dem ungezeugten Adam und dessen gezeugtem (Sohne) zu zeigen, wie Vater und Sohn doch die gleiche Wesenheit haben können[1]. Er beschäftigt sich dann vorerst vorübergehend mit der ἀγεννησία bzw. der γέννησις als Wesensbezeichnungen und fährt dann in der Widerlegung des ersten Buches der Eunomianischen zweiten Apologie fort.

Eunomius hatte gegen die Erklärung des hl. Basilius, das Wort „Vater" sei dem ἀγέννητος (= ungezeugt) vorzuziehen, weil es auch noch die Beziehung zum Sohn ausdrücke, die allerdings ganz unbegreifliche Einrede gebracht: wenn Basilius das „Πατήρ" als dem „ἀγέννητος" κατὰ δύναμιν ταὐτόν bezeichnet habe, sage ja auch „Vater" nichts vom Sohn. Es braucht für Gregor nur etwas angewandte Logik, um mit diesem Argument fertig zu werden[2].

Noch mehr Sophistik steckt in dem folgenden Argument des Eunomius: „Wenn Gott durch das Zeugen des Sohnes Vater ist und Πατήρ dieselbe Bedeutung hat wie ἀγέννητος, dann ist Gott durch das Zeugen des Sohnes ἀγέννητος." Auch hier unterschiebt Eunomius den Orthodoxen etwas Unsinniges, als ob nach orthodoxer Lehre Gott jemals Vater geworden wäre, was er immer gewesen ist[3]. So ist auch die ἀγεννησία von der Vaterschaft unzertrennlich[4].

Eunomius will sich bei dem Gedanken nicht beruhigen, daß durch Πατήρ dasselbe ausgedrückt werden soll, wie durch ἀγέννητος (= ungezeugt) und meint, dann könnte man ja auch sagen: Der ἀγέννητος des Sohnes ist ἀγέννητος[5]. Die Widerlegung des hl. Gregor ist nur eine Beleuchtung der eunomianischen Sophistik.

Endlich kommt Eunomius und ihm folgend Gregorius auf die Ungezeugtheit als Wesenheitsbezeichnung[6], was

[1] Contra Eun. I (Oehler 121 D; M. 404 B—405 A). Das Beispiel ist übrigens traditionell geworden und kehrt in der Folge nahezu bei jedem Kirchenvater wieder. Natürlich wollte Gregor nicht die Gleichheit der Wesenheit, sondern die wesenhafte Einheit betonen.

[2] Ebd. (Oehler 132—136; M. 421—428).

[3] Ebd. (Oehler 138 D—C; M. 429).

[4] Ebd. (Oehler 141 D; M. 433 C).

[5] Ebd. (Oehler 142 D; M. 436 B).

[6] Ebd. (Oehler 151 D; M. 449 D).

Eunomius festhält und mit Hilfe ganz unverständlicher Sophismen zu bekräftigen sucht. Gregors Antwort deckt sich im wesentlichen mit den Gedanken des hl. Basilius: ἀγέννητος ist so wenig wie andere Prädikate eine Wesenheitsbezeichnung; es gibt nur an, „daß von ihm keine ἀρχὴ und keine αἰτία vorhanden ist“ [1]. Auch hier wird man wohl an „ungezeugt“ denken müssen.

Den Schluß dieses ersten Buches macht ein schönes Bekenntnis zur Trinität, aus dem folgende Stelle herausgehoben sei, welche wieder zeigt, wie wenig der hl. Gregorius an eine Verwechslung der Ungezeugtheit mit der Ungewordenheit denkt: „Es kann niemand behaupten, daß nach dem Gesagten ein ἀγέννητος aus dem andern bestehe. Denn wer „Vater“ und „Sohn“ sagt, hat damit schon das ἀγέννητον vom Eingeborenen negiert. Und warum sollten wir nicht den Sohn ἀΐδιος und doch nicht ἀγέννητος nennen? (s. o. Basilius!)[2] Ist doch sein Leben durch keinen Zeitpunkt bestimmt, über alle Ewigkeit ausgedehnt. Und scheint er damit ἀγεννήτως mit dem Vater zusammenzusein, er, der immer mit dem immer Vater Seienden zusammen ist, wie das von Gott eingegebene Wort unseres Meisters (Basilius) sagt: γεννητῶς τῇ ἀγεννησίᾳ τοῦ Πατρὸς συναπτόμενος? In diese Ewigkeit bezieht dann Gregor auch noch, aber weder γεννητῶς noch ἀγεννήτως, den Heiligen Geist ein[3].

Es ist wohl nicht möglich, eingehender und klarer die Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes darzulegen; aber wir sehen auch hier wieder, wie Gregor den Unterschied zwischen ἀγένητος (ungeworden) und ἀγέννητος (ungezeugt) nur tatsächlich einhält (indem er nur von der Ungezeugtheit redet); zu einer ausdrücklichen logischen Klarlegung der grundlegenden Schwierigkeit gelangt er jedoch nicht.

b) Gregor gegen die Agennesie als Wesensbezeichnung im besonderen.

Nicht sehr lange nach dem ersten Buche erschien das zweite Buch Gregors gegen Eunomius[4], als Widerlegung des zweiten Buches der Ἀπολογία ὑπὲρ τῆς Ἀπολογίας desselben. Aus den

[1] Ebd. (Oehler 159 C; M. 461 B).

[2] Siehe S. 79.

[3] Ebd. (Oehler 160 C—D; M. 464 A—B).

[4] Jetzt Lib. XII b (in manchen Ausgaben XIII). (Oehler 455—595; M. 45, 909—1121). Oehler hat bereits durch die Benennung des Buches als „Confutatio alterius libri Eunomii“ dessen Zweckbestimmung angegeben.

einleitenden Kapiteln, welche nur eine kurze vorläufige Widerlegung des aus der Einfachheit Gottes geschöpften Argumentes des Eunomius darstellen[1], seien nur einige besonders charakteristische Sätze herausgehoben. Zunächst allgemein betr. Einführung der ἀγεννησία in die Theologie: Die Häretiker suchten die Gottheit des Sohnes zu leugnen, zu diesem Zwecke „setzten sie sich über alle Namen der Heiligen Schrift, die dem Vater und dem Sohne gemeinsam sind, hinweg und kamen auf das Wort ἀγεννησία, das von ihnen selbst zur Verächtlichmachung der Majestät des Sohnes hergestellt wurde“[2]. „Weil nämlich die Wahrheit lehrt, daß der Vater aus keiner höheren Ursache (αἰτία) ist, nannten sie dieses Merkmal ἀγεννησία (Ungezeugtheit) und die Existenzweise des Eingeborenen aus dem Vater bezeichnen sie als γέννησις; und dann stellen sie die beiden Worte ἀγεννησία und γέννησις einander kontradiktorisch gegenüber.“[3] Und während sich diese Worte verhalten, wie wenn man sagt „er sitzt“ oder „er sitzt nicht“, geben sie ihnen einen ganz neuen Sinn, „indem sie die γέννησις zur Wesenheit des Sohnes und die μὴ γέννησις zur Wesenheit des Vaters machen“[4].

Das erste Buch der Ἀπολογία ὑπὲρ τῆς Ἀπολογίας und dementsprechend auch wieder das erste Buch Gregors hatte sich, wie wir gesehen haben, ganz entsprechend dem Gedankengang der ersten Ἀπολογία und deren Widerlegung durch Basilius mit allgemeinen Bemerkungen, der Frage: „Πατήρ“ oder „ἀγέννητος“? und der ἀγεννησία als Wesensbezeichnung im allgemeinen beschäftigt. Im zweiten Buch der zweiten Apologie hatte nun Eunomius abermals — mit Invektiven gegen Basilius — die drei Hauptgründe für seine Anschauung beigebracht, welche durch die Stichworte markiert werden: οὐ κατ᾽ ἐπίνοιαν, οὐ κατὰ στέρησιν, Unzerteilbarkeit des göttlichen Wesens. Auf sie geht jetzt auch Gregor meist in sehr breiter Ausführung ein[5]. Wir können uns kürzer fassen, da manches wiederholt wird, was schon Basilius geltend gemacht hatte, da ferner Gregor in diesem

---

[1] Contra Eun. XII (Oehler 460—466; M. 45, 917—925).

[2] Ebd. (Oehler 459 C; M. 916 B). Wörtlich genommen ist letzteres natürlich nicht richtig, war auch von Gregor wohl nicht so gemeint.

[3] Ebd. (Oehler 459 D; M. 916 C).

[4] Ebd. (Oehler 460 B; M. 916 D).

[5] Betr. der Bedeutung von ἀγέννητος bei diesen Erörterungen gilt dasselbe, was bei Basilius gesagt wurde (siehe oben S. 80).

mächtigen Werk manchmal außerordentlich ins einzelne geht, manchmal auch ziemlich weitschweifig wird und gar vieles in die Erörterung hereinbezieht, und verweisen betr. des Übrigen auf Diekamps eingehende und übersichtliche Darlegung[1].

1. Nach der lückenlosen, gründlichen Widerlegung des οὐ κατ' ἐπίνοιαν durch Basilius hatte Eunomius, „um den eifrigen Anwalt der ἐπίνοια lächerlich zu machen"[2], zugegeben, daß die ἐπίνοια immerhin „Kolosse" oder „Pygmäen" oder „vielköpfige" oder „halbtierische" Wesen zu erdenken vermöge, jedenfalls aber nichts Verständiges und Brauchbares[3]. Damit hatte aber Eunomius sein Prinzip schon durchbrochen, und Gregor antwortet auf das neue, abgeschwächte Argument durch eine begeisterte, eingehende Verherrlichung der menschlichen Erkenntniskraft. Wie alle Wissenschaften und Künste, so hat die menschliche ἐπίνοια auch das ἄναρχος und ἀγέννητος gefunden, indem wir den, der ohne höheres Prinzip existiert, ἄναρχος und ἀγέννητος (— ungezeugt) nennen, . . . und dadurch anzeigen, nicht was er ist, sondern was er nicht ist[4]. Was aber die eigentliche Wesenheit des ἀγέννητος ist, haben wir mit diesem Namen durchaus noch nicht gesagt[5].

Auch die Theorie von der göttlichen Offenbarung aller nicht κατ' ἐπίνοιαν ausgedachten Wesensbezeichnungen (Namen), die Eunomius in traditionalistischem Sinne aufgestellt hatte, um die von Basilius[6] bemerkte Lücke in seinem System auszufüllen, wird von Gregor aus Schrift und Vernunft widerlegt, und dabei wird zugleich die Argumentation verteidigt, die Basilius angewendet hatte, um die Kraft der ἐπίνοια aufrecht zu erhalten[7].

Als Resultat ergibt sich: Das ἀγέννητον ist nicht von Gott geoffenbart, es ist gleich den andern Namen der göttlichen Vollkommenheiten κατ' ἐπίνοιαν erdacht.

2. Die Reihenfolge seines zweiten und dritten Arguments scheint Eunomius in der zweiten Apologie umgekehrt zu haben; denn Gregorius geht jetzt an die Besprechung der Behauptung,

---

[1] Nicht ganz so klar bei Schwane, DG II 21—26.
[2] Diekamp, Gotteslehre 142.
[3] Contra Eun. XII (Oehler 494 B; M. 969 A).
[4] Ebd. (Oehler 495 C—496 B; M. 973 B—C).
[5] Ebd. (Oehler 497 C; M. 973 D).
[6] Adv. Eun. I 12 (Garnier I 224 f; M. 29, 540 f).
[7] Contra Eun. XII b (Oehler 498—554; M. 45, 975—1059 C).

daß durch die Namen mit verschiedener Bedeutung die Wesenheit Gottes zerteilt werde. Eunomius hatte die Beweisführung in der zweiten Apologie „an einige Sätze des hl. Basilius angeknüpft, in denen dieser gerade auf die Agennesie und Aphtharsie exemplifiziert hatte, um zu zeigen, wie wir Gott nach verschiedenen Auffassungen verschieden benennen können“ [1]. Daraufhin beschuldigte Eunomius den hl. Basilius zunächst noch einiger Häresien, so z. B. daß er Gott erst durch Addition von Zeitabschnitten unvergänglich werden lasse [2]. Sodann spricht er seine eigene Ansicht dahin aus, daß alle Gottesnamen mit der einen wahren Wesensbezeichnung identisch sein müssen. Insbesondere gelte dies vom ἄφθαρτον. „Denn es ist nicht möglich, daß das Leben ein einziges ist, der Begriff des ἄφθαρτον aber nicht identisch mit dem Begriff des ἀγέννητον.“ [3] Das ἀγέννητον aber ist derjenige Begriff, der das Wesen Gottes in seiner Einfachheit am vollkommensten ausdrückt, während die zusammengesetzte Gotteserkenntnis des Basilius die Einfachheit Gottes nicht festhält, sondern voraussetzt, daß Gottes Wesen zusammengesetzter Natur sei [4]. Über die Widerlegung dieses Arguments durch den hl. Gregor, die für uns nichts Neues bringt, siehe Diekamp [5].

3. Das dritte Argument des Eunomius war endlich gewesen, Gott werde nicht „κατὰ στέρησιν“ ἀγέννητος genannt, d. h. das Wort ἀγεννησία habe keinen negativen Charakter, als ob Gott einmal gezeugt gewesen sei und dieses Gezeugtsein verloren habe [6]. Die Antwort des hl. Basilius, daß man dies von allen andern negativen Prädikaten ebenso sagen könne, hatte Eunomius dann in der zweiten Apologie als ungiltig bezeichnet: man dürfe nicht so mechanisch verfahren, daß man alle Attribute mit negativer Form ohne weiteres als negative Attribute bzeichne; manche, so die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit, drücken etwas Positives aus, nämlich das Sein Gottes selbst und seien somit Wesensbezeichnungen, selbst identisch mit der Agennesie [7].

[1] Diekamp, Gotteslehre 163. Basilius, Adv. Eun. I 7 (Garnier I 218 B—E; M. 29, 525 C). Siehe oben bei Basilius.

[2] Greg. contra Eun. XII b (Oehler 559 D—B; M. 45, 1068 A—B).

[3] Ebd. (Oehler 560 D; M. 1068 D).

[4] Ebd. (Oehler 566 D—A; M. 1077 A—B).

[5] Gotteslehre 166—175. [6] Erste Apologie c. 8. Siehe oben.

[7] Greg. contra Eun. XII b (Oehler 588—590; M. 45, 1109 D—1113 B).

In seiner Antwort weist der hl. Gregor u. a. darauf hin, daß es eben dann von Eunomius ungerechtfertigt sei, die ἀγεννησία als Wesensbezeichnung anzugeben. Hätte er dies mit der Unsterblichkeit getan, dann hätte er auch Christus das göttliche Wesen zusprechen müssen[1]; ferner seien diese Namen Leugnungen von Unvollkommenheiten in Gott und auch das bedeute eine wirkliche Verherrlichung Gottes[2]: Ἀγέννητος kann keinen besonderen Vorzug in Anspruch nehmen, auf Grund dessen es zur Wesensbezeichnung erhoben werden sollte. Siehe auch hiezu Diekamp.

Im dritten Buch seiner Ἀπολογία ὑπὲρ τῆς Ἀπολογίας hatte Eunomius seine Häresie über den Ausgang des Sohnes gegenüber der Bekämpfung des hl. Basilius verteidigt. Gegen dieses dritte Buch, das „ziemlich gleichzeitig mit des Gregorius ‚adv. Eun. II' (jetzt XII b) erschienen war", schrieb Gregor von Nyssa sein drittes Buch (jetzt III—XII a)[3]. Aus dem gesamten Stoff, der sich nur noch gelegentlich mit dem ἀγέννητος beschäftigt, heben wir heraus, daß Gregor mit nicht geringer Befriedigung sich beglückwünscht, das erreicht zu haben, daß Eunomius von der οὐσία γεννητή oder γεννηθεῖσα des Sohnes spricht, also doch nicht mehr das γεννητόν mit der οὐσία des Sohnes identifiziert. „Denn wer sagt, die οὐσία sei gezeugt worden, der sagt verständigerweise, daß die γέννησις etwas anderes ist als die οὐσία."[4] Das ist natürlich auch auf die ἀγεννησία zu übertragen, und es ist kein kleiner Erfolg, den hier die unablässigen Bemühungen des hl. Basilius und seines Bruders endlich errungen haben. Eunomius hat tatsächlich einen der Kernpunkte seiner Lehre drangegeben. Freilich hat er damit noch nicht seinen Satz von der durchgehenden Wesensverschiedenheit des ἀγέννητος und des γεννητός widerrufen, und Gregor muß sich immer wieder dagegen wehren, daß der γεννητός nicht Gott sein soll[5].

[1] Ebd. (Oehler 591 A—C; M. 1116 B—C).
[2] Ebd. (Oehler 584 C—585 C; M. 1105 B—D).
[3] Diekamp in BZ 18 (1909) 191.
[4] Contra Eun. III (Oehler 246 D—247 B; M. 45, 589 C—D).
[5] Contra Eun. VII (Oehler 352 C—353 D; M. 45, 752 D—753 C).

Auch hier sei wiederum eine Stelle zitiert, welche zeigt, mit welcher Unbefangenheit Gregor sein ἀγέννητος = ungezeugt gebraucht hat. „Wenn in unseren Schriften sich irgend ein Wort, durch das der Sohn ἀγέννητος (= ungezeugt) genannt wird, findet, so werden wir zuletzt gegen uns selbst unsere Stimme abgeben.“[1] Er ist überzeugt davon, daß dies nicht geschehen ist; an die Möglichkeit, daß ἀγέννητος aus irgend welchem Grunde im Sinne von ἀγένητος, also = ungeworden je für den Sohn gebraucht worden sein könnte, denkt er gar nicht. Und ohne an das Wort ἀγένητος zu erinnern, fügt er unmittelbar bei, daß „wenn wir den Sohn γεννητός nennen, wir deshalb nicht aufstellen, daß er irgend einmal nicht war“[2].

Unser (jetziges) zweites Buch Gregors Contra Eunomium gehört, wie oben erwähnt, nicht in den Zusammenhang der übrigen Bücher. Seine Echtheit wollte von Albertz[3] überhaupt bestritten werden, ist aber von Diekamp verteidigt worden[4]. Es stellt eine Widerlegung des (im Kontext satzweise vollständig zitierten) Glaubensbekenntnisses dar, das Eunomius im Jahr 383 dem Kaiser Theodosius überreichte. Für uns ist aus der eunomianischen Ekthesis selbst nur etwa das interessant, daß Eunomius auf jede Identifizierung des ἀγέννητον mit dem Wesen Gottes verzichtet. Und aus der Widerlegung Gregors, daß Gregor auch hier wieder dem Eunomius vorwerfen muß, er habe das Wort „Vater“ durch ἀγέννητος ersetzt, um den Gedanken an den Sohn auszuschalten[5].

Hat somit Eunomius einen der Hauptpunkte seiner Lehre, nämlich die Aufstellung der Agennesie als Wesenheitsbezeichnung zuletzt fallen gelassen, so ist er im übrigen doch unbelehrbar geblieben. Was die terminologische Bedeutung des ἀγέννητον betrifft, so hat sich bei ihm, wie bei Aëtius, ergeben, daß er allerdings das „Ungezeugte“ primär darunter versteht, es aber in allen Punkten mit dem „Ungewordenen“ identifiziert.

[1] Lib. IX (Oehler 394 A—B; M. 817 C).
[2] Ebd. (Oehler 395 D; M. 820 A).
[3] Untersuchungen 17—20.
[4] In BZ 18 (1909), 192 f.
[5] Contra Eun. II (Oehler 189 B—C; M. 45, 509 C—D).

Übrigens spielt diese Frage bei der Beurteilung seiner Lehrentwicklung eine durchaus untergeordnete Rolle. Durch die Behandlung des ἀγέννητον ungezeugt als Wesen Gottes und den dadurch gegebenen Ausschluß des Sohnes als Gezeugten vom göttlichen Wesen kam die Häresie schon in voller Schärfe zum Ausdruck.

Was Gregor von Nyssa im Laufe des Kampfes gegen Eunomius als seine Anschauung über das ἀγέννητος polemisch ausgesprochen hat, das hat er auch sonst da und dort bestätigt. So daß durch das „ungezeugt" nur eine Eigenschaft, nicht das Wesen Gottes ausgesprochen wird[1], daß Gott allein ἀγέννητος ist (nicht auch die Materie)[2], und daß in Gott selber ebensowenig der Sohn ἀγεννήτως (auf ungezeugte Weise) als der Vater διὰ γεννήσεως existiert[3].

Eine Bemerkung Gregors im 6. Buch gegen Eunomius will nicht recht zu seiner sonstigen Konsequenz in Anwendung des ἀγέννητος ungezeugt stimmen. Gegenüber der eunomianischen Überschätzung des Agennesiebegriffs bemerkt er nämlich, γεννητόν werde von allem gebraucht, was irgendwie durch Zeugung besteht. „Aber auch ἀγέννητον wird nicht nur von dem gebraucht, was ohne (Zeugungs-)Prinzip besteht, sondern bezieht sich auch auf das überhaupt nicht Existierende. ἀγέννητος heißt auch der σκινδαψός[4], ἀγέννητος der Minotaurus, die Scylla, die Chimäre, nicht weil sie auf ungezeugte Weise sind, sondern weil sie überhaupt nicht sind."[5]

Aristoteles hätte hiefür ἀγένητον ungeworden gesagt. Wenn nun Gregor von Nyssa von ἀγέννητον zwei Bedeutungen kennt: 1. „ungezeugt" (wie auch im ganzen Kampfe gegen Eunomius), 2. „überhaupt nicht seiend", so muß man annehmen, daß er einmal kein besonderes Wort ἀγένητον ungeworden kannte, und daß er ferner, da er niemals den Sohn „ungeworden" nennt, sich über einen genaueren Unterschied zwischen

[1] Ad Adlabium, quod non sint tres dii (M. 45, 133 D).
[2] De hominis opificio 23 (M. 44, 212 B).
[3] Ad Adlabium, quod non sint tres dii (M. 45, 133 C).
[4] Phantastische Wortbildung.
[5] Contra Eun. VII (Oehler 354 B; M. 45, 756 C—D).

„ungezeugt“ und „ungeworden“ als trinitarische Termini keine weiteren Gedanken gemacht hat. Dazu kommt, daß jedenfalls ἀγέννητον (= ungezeugt) als „ἰδίωμα“ des Vaters den Gedanken an ein ἀγένητον (= ungeworden) für den Sohn nicht aufkommen ließ, solange man sich in der Periode des ängstlichen Ringens um den Ausdruck befand.

§ 11.

Gregorius von Nazianz.

An eine Darstellung von Lehranschauungen des hl. Basilius und des hl. Gregor von Nyssa auf dem Gebiete der Trinitätslehre schließt sich notwendig und unzertrennlich die Erwähnung der Lehre des dritten großen Kappadoziers, des hl. Gregorius von Nazianz an[1]. Freilich hat ihn die allgemeine dogmatische Übereinstimmung mit seinem Freunde Basilius nicht gehindert, im einzelnen sich seine Selbständigkeit vollständig zu wahren. Dies zeigt sich namentlich auch in der Terminologie; und so können wir auch in unserer Frage beobachten, daß er durchaus nicht die Apathie des hl. Basilius gegen die Worte ἀγεννησία, ἀγέννητος, γέννημα, γεννητός teilte, sondern sie mit einer gewissen Unbefangenheit gebrauchte. Während Basilius in der Bekämpfung der eunomianischen Irrlehre zu einer vollständigen Verwerfung dieser Ausdrücke gelangte, wußte Gregorius „der Theologe“ dieselbe Irrlehre zu bekämpfen, ohne die so bezeichnenden Ausdrucksformen abzuschütteln.

An die Spitze darf hier — als Zusammenfassung der ganzen Lehre — wohl das klare, fest umschriebene Bekenntnis der Trinität aus der Rede „Über das Maßhalten bei Disputationen“ gestellt werden: „Man muß kennen den einen Gott Vater, ἄναρχος und ἀγέννητος, und den einen Sohn, γεγεννημένος aus dem Vater. Und den Geist, der aus Gott das Sein hat, der vom Vater in bezug auf die ἀγεννησία, vom Sohn in bezug auf die γέννησις sich unterscheidet.“[2] Damit ist die ἀγεννησία als Ungezeugtheit von vornherein festgestellt.

Allerdings weiß Gregor sehr wohl, daß das Wort ἀγέννητος nicht aus dem Wortschatz der Heiligen Schrift stammt, allein das bildet für ihn keinen Grund, seinen Gebrauch

[1] Ausgabe der Mauriner Clémencet und Caillau, siehe Ausgabenverzeichnis.

[2] Cap. 5 (Clémencet [= Tom. I] 583 A; M. 36, 180 A).

zu verwerfen. In der fünften theologischen Rede wirft er den Häretikern vor: „Woher hast du das ἀγέννητον genommen oder das ἄναρχον, deine Burgen (ἀκροπόλεις), oder auch wir das ἀθάνατον? Zeige diese wörtlich und wir werden sie entweder ablehnen, weil sie nicht in der Schrift stehen oder verwerfen. Und du bist an deinen eigenen Voraussetzungen zugrunde gegangen, nachdem diese Worte weggenommen sind. Oder es ist offenbar, daß sie daraus genommen sind, woraus sie hergeleitet werden, wenn man auch nicht so liest.“ [1] Als Quellen dieser Ausdrucksweise erscheinen ihm aber die Stellen bei Isaias 41, 43 f.: „Ich bin der erste und ich bin nach diesem, und vor mir ist kein anderer Gott, und nach mir wird keiner sein; denn das ganze Sein ist mein.“ Gregorius sagt: „Wenn du das nimmst, daß nichts vor ihm ist und nichts einen älteren Ursprung hat, so hast du den ἄναρχος und ἀγέννητος ausgesprochen.“ [2]

Wir gehen nunmehr daran, den Inhalt des oben mitgeteilten Glaubensbekenntnisses aus den Reden des hl. Gregor, welche allein in Betracht kommen, zu entwickeln. Zunächst nimmt Gregor das ἀγέννητον für Gott allein in Anspruch gegenüber allen denen, „welche nicht zugeben werden, daß Gottes allein das ἀγέννητον ist, welche die ὕλη und die ἰδέα als ἀγέννητα einführen. Denn die Finsternis der Manichäer weisen wir noch weiter von uns ab“ [3]. Daß damit das ἀγέννητον als „Ungewordenes“ sich vom Gewordenen, Geschaffenen abheben soll, liegt auf der Hand, ob es aber auch in einem Gegensatz zum Ungezeugten stehen soll, läßt sich bei dem Mangel ausdrücklicher Angaben nicht entscheiden. Auf das ἀγένητον als Ungewordensein der Gottheit gegenüber den Geschöpfen bezieht sich auch die schöne Bemerkung, daß der Gottmensch deshalb das heilige Sakrament eingesetzt habe, um das Chaos zu überbrücken, das zwischen der φύσις γενητὴ καὶ ῥέουσα und der φύσις ἀγένητος καὶ ἑστηκυία bestand [4].

Daß aber Gregor sich doch auch ausdrücklich über ἀγέννητον als „ungeworden“ Gedanken gemacht hat, zeigt eine Stelle in der dritten theologischen Rede, wo er gegen die Eunomianer, die sich auf den Wesensunterschied zwischen γεννητός und ἀγέννητος stützen, sagt: „Wie nennst du das ἀγέννη-

[1] Cap. 32 (Clémencet 570 D; M. 36, 157 C—160 A).
[2] Ebd. (Clémencet 571 A; M. 160 A).
[3] Or. III theol., cap. 11 (Clémencet 531 A; M. 36, 88 B—C).
[4] Or. in Pentecosten 12 (Clémencet 741 A; M. 36, 445 B).

τον und das γεννητόν nicht dasselbe? Wenn du das μὴ ἐκτισμένον (darunter verstehst), nehme auch ich es an; denn das Ursprungslose (ἄναρχον) und das Geschaffene (κτιζόμενον) sind nicht dasselbe. Wenn du aber das γεγεννηκός und das γεγεννημένον nicht dasselbe nennst, so ist dies nicht richtig."[1] Da Gregorius sonst nie auf diese verschiedenartige Auffassungsmöglichkeit zu sprechen kommt, so gewinnt man den Eindruck, daß er hier eine entfernte Möglichkeit der Bedeutung bzw. des Verständnisses zur gründlicheren Besprechung und Widerlegung der eunomianischen Sätze herangezogen hat, die ihm sonst nicht nahe lag. Vielmehr hält er sich sonst durchgehends an die Erklärung, die er in der eunomianischen Kontroverse vom ἀγέννητον gegeben hat: „Das Wort (ἀγέννητος) offenbart, daß er keine γέννησις kennt"[2], ist also „ungezeugt". In diesem Punkte steht er somit vollständig neben dem hl. Gregor von Nyssa.

Seine Hauptarbeit galt übrigens in dieser Frage natürlich auch dem Kampf gegen die spezifisch eunomianischen Irrtümer, namentlich der Auffassung des ἀγέννητος und des γεννητός (γέννημα) als Wesensbezeichnungen des Vaters bzw. des Sohnes. Eine Entscheidung darüber, in welcher Bedeutung bei dieser Polemik das ἀγέννητον gebraucht ist, wird auch hier unstatthaft sein; Gregorius antwortet nur auf das ἀγέννητον des Eunomius, das, wie gezeigt wurde, keine ausschließliche Interpretation zuläßt. Dafür, daß „Gott" und „ἀγέννητος" nicht dasselbe ist, führt Gregor einen etwas eigenartigen Grund an, der von dem Relativcharakter des Gottesbegriffs ausgeht und etwas an die Argumentation der semiarianischen Denkschrift vom Jahr 359 erinnert. „Wenn ‚Gott' und ‚ἀγέννητον' dasselbe wäre, so müßte unbedingt, da Gott der Gott irgendwelcher Wesen ist, auch das ἀγέννητον sich auf irgendwelche (anderen) Wesen beziehen. Oder da das ἀγέννητον sich auf nichts (anderes) bezieht, dürfte auch Gott nicht der Gott irgendwelcher Wesen sein. Denn was genau dasselbe ist, muß auch auf ähnliche Weise ausgesagt werden. Nun aber bezieht sich das ἀγέννητον nicht auf irgend etwas — auf was denn? Gott aber ist der Gott irgendwelcher Wesen, aller nämlich. Wie kann also ‚Gott' und ἀγέννητον dasselbe sein?"[3] Ferner argumentiert Gregor von

[1] Cap. 10 (Clémencet 530 C; M. 36, 88 A—B).
[2] Ebd. 11 (Clémencet 531 B; M. 36, 88 C).
[3] Ebd. 12 (Clémencet 532 A; M. 36, 89 B—C).

Nazianz auch mit dem Negativcharakter des ἀγέννητον gegen seine Aufstellung als Wesensbezeichnung. „Wie nennst du das die Wesenheit Gottes, was nicht die Angabe dessen ist, was ist, sondern die Wegnahme dessen, was nicht ist.“ [1]

Als indirektes Argument (ex absurdo) gegen das ἀγέννητον als Wesensbezeichnung darf auch folgende Bemerkung gelten, die eigentlich die Widerlegung einer eunomianischen Einrede gegen die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater darstellt: „Wenn der Sohn, sagt er (Eunomius) dem Vater wesensgleich, der Vater aber ἀγέννητος ist, so wird dies auch der Sohn sein. Ja, wenn das ἀγέννητον die Wesenheit Gottes wäre, daß man so eine Mischung γεννητοαγέννητον herausbekäme!“ [2]

Endlich findet sich in der dritten theologischen Rede noch ein Argument, das auch ad hominem gegen Eunomius gedacht ist, aber einige Schwierigkeiten bietet.

Da ἀγέννητον und γεννητόν einander entgegengesetzt sind wie Haben und Beraubtsein, so müßte man (bei Annahme der ἀγεννησία als Wesensbegriff) auch die Wesenheiten als einander entgegengesetzt bezeichnen, was nicht zugegeben wird [3].

So fest hätte sich Gregor nicht darauf verlassen dürfen, daß Eunomius zwei entgegengesetzte Wesenheiten des Vaters und des Sohnes ablehnen werde. Eunomius hat zwar nie den Vater und den Sohn als entgegengesetzt bezeichnet, aber dem strengen Anomöer gegenüber war diese Annahme als gemeinsame Basis doch zu wenig sicher. Noch auffallender ist aber, daß Gregorius hier dieses Argument verwertet, ohne sich darüber auszusprechen, daß Eunomius in beiden Apologien die Auffassung der ἀγεννησία als einer στέρησις aufs entschiedenste abgewiesen hatte. Gregorius hat sich hieran offenbar gar nicht gekehrt. Die Sophisterei des Eunomius gab ihm das Recht dazu; dann durfte er aber nicht eben diese von Eunomius bestrittene Supposition gegen Eunomius wenden. Jedenfalls ist die diesbezügliche Bemerkung des Scholiasten Elias von Kreta (saec. IX oder X), Eunomius habe durch dieses Argument erdrückt, erklärt, γεννητός und ἀγέννητος stehen sich nicht κατὰ στέρησιν gegenüber [4], durch die einfache Chronologie — die

[1] Ebd. 11 (Clémencet 531 B; M. 36, 88 C).
[2] Ebd. 12 (Clémencet 531 D; M. 36, 89 A).
[3] Ebd. (Clémencet 532 A; M. 89 B—C).
[4] In der „Kölner“ Ausgabe der Werke Gregors 1690, tom. II, 955 A).

theologischen Reden stammen etwa aus dem Jahr 380 — und durch die im Vorhergehenden geschilderte Entwicklung hinreichend widerlegt. Sie zeigt aber, wie schwer man sich dieses Argument an dieser Stelle erklären kann.

Daß der Zweck der Eunomianer bei der Identifizierung des ἀγέννητον mit der Wesenheit Gottes der war, den Sohn und den Heiligen Geist von der Gottheit auszuschließen, sagt Gregor in der Rede auf den hl. Athanasius[1]. Deshalb hat er für sie auch den Namen φιλαγέννητος[2]. Zur Widerlegung scheint ihm auch das von Gregor von Nyssa verwendete Argument von Adam und Seth passend[3]. Niemand aber hat den Kern des Sophismas so gründlich logisch erfaßt, wie der hl. Gregor von Nazianz, wenn er sagt: Was verstehst du unter dem ἀγέννητον und dem γεννητόν (wenn du aus den beiden Ausdrücken als Wesenheitsbezeichnungen Gegensätze konstruierst)? Wenn du die ἀγεννησία und die γέννησις selbst (damit meinst), so sind sie nicht dasselbe; wenn aber das jeweils auf diese Arte Existierende, weshalb sollen sie dann nicht dasselbe (d. h. einer Wesenheit) sein?[4] Gregor trifft hierbei den springenden Punkt der eunomianischen Argumentation; aber eben deshalb hat Eunomius die ἀγεννησία mit dem ἀγέννητος identifiziert, um diese Möglichkeit des Gegensatzes zwischen ἀγέννητος und γεννητός zu haben.

Was die positive Lehre des hl. Gregor von Nazianz betrifft, so fällt hier in erster Linie seine scharfe und klare Betonung der persönlichen Proprietäten in der Trinität in die Augen. Seine Formulierung ist die terminologisch fortgeschrittenste nicht nur der Kappadozier, sondern aller seiner Zeitgenossen. Schon an der Spitze dieses Paragraphen ist ein Satz mitgeteilt worden, der klar und scharf die Stellung der ἀγεννησία (Ungezeugtheit) und der γέννησις (Gezeugtheit) als göttlicher Proprietäten angibt. Ebenso sagt er anderswo: „Wir halten fest an dem ἀγέννητον und an dem γεννητόν und an dem „ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον“.[5] Genauer noch spricht er von

---

[1] Cap. 13 (Clémencet 393 C; M. 35, 1096 B).

[2] Or. III de Pace 7 (Clémencet 429 D; M. 35, 1160 A); ebenso Or. III theol., 11 (Clémencet 531 B; M. 36, 88 C).

[3] Or. in sancta lumina 12 (Clémencet 685 A; M. 35, 348 C).

[4] Or. III theol. 10 (Clémencet 530 D; M. 36, 88 A).

[5] Or. III theol. 2 (Clémencet 524 C; M. 36, 76 C).

„τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητὸν καὶ τὸ πρόϊον, μία φύσις, τρεῖς ἰδιότητες“ [1], und gibt anderswo als ἴδιον des Vaters an die ἀγεννησία, als ἴδιον des Sohnes die γέννησις, als ἴδιον des Heiligen Geistes die ἔκπεμψις, wo er zugleich sagt, gemeinsam sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste τὸ μὴ γεγονέναι und die Gottheit, dem Sohne aber und dem Heiligen Geiste das ἐκ Πατρός [2].

In demselben Sinne spricht er auch von den persönlichen Proprietäten im einzelnen. So daß wir den Sohn nicht ἀγέννητος (ungezeugt) heißen, denn das ist nur einer, der Vater [3]; daß der Sohn als γεννητός nicht die Annahme einer körperlichen Zeugung durch den ἀγέννητος fordert [4]; daß zugleich mit dem Vater, der ἀγεννήτως ist, der Sohn γεννητῶς besteht [5], daß wir infolgedessen einen ἀγέννητος, den Vater, und einen γεννητός, den Herrn, lehren [6]. Den Unterschied der beiden Zeugungen des Sohnes bezeichnet er durch ἐγεννήθη einerseits, ἐγεγέννητο anderseits . . ., τοῦτο ἀνθρώπινον, ἐκεῖνο θεῖον [7].

Und so wie der Sohn alles ist, was auch der Vater ist, ausgenommen die ἀγεννησία (Ungezeugtheit), so wiederholt sich dies beim Heiligen Geist, der dem Sohne in allem gleich ist, ausgenommen die γέννησις [8]. „Was für ein göttlicher Name kommt ihm also nicht zu, ausgenommen die ἀγεννησία und die γέννησις?“ [9]

Nun machten aber die Häretiker die Disjunktive geltend: Entweder ist er (der Heilige Geist) vollständig ἀγέννητος oder γεννητός. Ist das erste der Fall, so erhält man zwei ἄναρχα, wenn das zweite, so konstruierten sie eine Bruder- und Enkeltheorie [10]. — Gregorius hat dem gegenüber sich ebensowenig wie Basilius entschlossen, für den Heiligen Geist ein ἀγέννητον — un-

[1] Or. in seipsum 19 (Clémencet 485 C; M. 35, 1252 C).

[2] Or. in laudem Heronis philosophi 16 (Clémencet 467 E; M. 35, 1221 B); die drei Proprietäten auch in der Or. „Supremum vale“, cap. 17 (Clémencet 760 A; M. 36, 477 C).

[3] Or. in laudem Heronis philosophi 16 (Clémencet 467 B; M. 35, 1221 A).

[4] Or. III de Pace 9 (Clémencet 430 E; M. 35, 1161 A).

[5] Or. de dogmate et constitutione episcoporum 10 (Clémencet 382 B; M. 35, 1077 A).

[6] Or. in laudem Heronis philos. 15 (Clémencet 466 C; M. 35, 466 B).

[7] Or. III theol. 19 (Clémencet 537 C; M. 36, 100 A).

[8] Or. in Pentecosten 9 (Clémencet 739 A; M. 36, 441 C).

[9] Or. V theol. 29 (Clémencet 574 E; M. 36, 165 B).

[10] Ebd. 7 (Clémencet 560 B; M. 36, 140 C).

gezeugt als Proprietät zuzulassen; das ἀγέννητον war so sehr mit dem Begriff der Ursprungslosigkeit verbunden, daß es als „ἴδίωμα“ dem Vater verbleiben mußte. Er weist die ausschließliche, zweigliederige Disjunkte ἀγέννητος-γεννητός überhaupt ab. Das dritte, was seine Gegner nicht kennen wollen, die ἐκπόρευσις, ebenso unerklärbar wie die ἀγεννησία des Vaters und die γέννησις des Sohnes, ist die Proprietät des Heiligen Geistes[1]. Aber Gregor hat es doch nicht unterlassen, ausdrücklich anzugeben, daß das Hervorgehen des Heiligen Geistes nicht durch Zeugung geschieht: in der Form des τὸ ἀγεννήτως προελθὸν ἢ προϊόν[2] ist das ungezeugte Sein des Heiligen Geistes zum Ausdruck gebracht, ohne daß einer mißverständlichen Folgerung der Ursprungslosigkeit die Möglichkeit verstattet wäre.

Gregor von Nyssa gebraucht das ἀγέννητον = ungezeugt ebenso wie die beiden andern Kappadozier als Proprietät des Vaters, desgleichen konnten wir auch bei ihm Stellen namhaft machen, wo er es in einer weiteren Bedeutung, nämlich = ungeworden, gebraucht; nirgends aber finden wir bei ihm, ebensowenig wie bei Basilius und bei Gregor von Nyssa ein ἀγένητον oder ἀγέννητον = ungeworden. Der Grund hievon wird wohl derselbe sein, welcher auch bei Gregor von Nyssa diese Ausdrucksweise verhindert hat[3].

§ 12.

Die pseudo-basilianischen Libri IV et V contra Eunomium.

Die Bücher IV und V gegen Eunomius[4], die dem Basilius sicher nicht, Didymus dem Alexandriner, dem sie Funk[5] zuweisen wollte, aber ebenfalls nicht zugehören[6], sind gleichfalls hier zu besprechen, unabhängig von jeder Lösung der Streitfrage, ob sie als Ganzes sich überhaupt gegen Eunomius richten[7].

---

[1] Or. III theol. cap. 7 und 8 (Clémencet 506 f; M. 36, 140 C—141 C).

[2] Or. IV theol. cap. 19. [3] Siehe oben S. 94.

[4] In der Ausgabe der Werke des hl. Basilius von Garnier O. S. B. (I 279—322 abgedruckt bei M. 29, 671—774).

[5] Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Unters. II 291—329, III 311—323. Weiteres unten bei Didymus.

[6] Darüber Bardy, Didyme l'Aveugle, cap. II und die Rezension dieses Werkes in der RHE 1911, XII 605 f.

[7] Funk, Kirchengesch. Abhandl. II 307 f tritt dafür ein, daß das Schriftstück — die beiden Bücher gehören zusammen — „gegen Bestreiter des

Denn was aus ihnen für unsere Frage in Betracht kommt, richtet sich so genau gegen die eunomianischen Irrtümer, daß wir darin ohne weiteres einen Überrest des Kampfes gegen Eunomius zu erblicken haben.

Was hat nun der Verfasser über das ἀγέννητος zu sagen? Zunächst, daß er es am liebsten ganz missen würde. Denn alle möglichen Namen findet er in der Schrift für Gott, ἀγέννητος aber nie. Höchstens könnte das Wort für Juden und alle andern in Betracht kommen, für Christen schickt sich nur das „Vater Christi".[1]

Damit ist das ἀγέννητος schon für den „Ungezeugten" vorbehalten. Nun wird einmal im fünften Buche unter den verschiedenen Bedeutungen, die ἀγέννητον haben kann, folgende angeführt: „τὰ μηδέπω γεννηθέντα, μέλλοντα δὲ γεννᾶσθαι ἢ γίνεσθαι, was dann durch das Beispiel der Auferstehung von den Toten erläutert wird, die ἀγέννητος, weil noch nicht γεγονυία ist, sondern erst sein wird, ferner durch den Ring, der aus dem Eisen werden soll (μέλλων γίνεσθαι), aber bis dahin ἀγέννητος ist usw.[2]. Damit haben wir hier eben ein ausdrückliches Zeugnis dafür, daß der Verfasser auf dem Standpunkt steht, daß ἀγέννητον ebensosehr das Negativum von γεννᾶσθαι ausdrückt, wie das von γίγνεσθαι, also ebensosehr das Ungezeugte, wie das Ungewordene bezeichnen will. Daß er γεννᾶσθαι und γίγνεσθαι (γίνεσθαι) als gleichbedeutend auffasse, ist damit noch nicht gesagt, wird sogar durch den Wortlaut eher ausgeschlossen. Wie er bald darauf bemerkt, schließt ihm das ἀγέννητος in der Anwendung auf Gott auch das μὴ κτισθείς ein[3], hat also auch die Bedeutung des Ungewordenen.

Der Verfasser ist aber nicht konsequent in seiner Definition des ἀγέννητος. Trotz des οὔπω γεγονυία (s. o.) will er in der Anwendung auf die göttlichen Personen das ἀγέννητον nur als Derivatum von γεννᾶσθαι im strengen Sinne gelten lassen, also nur für den Vater, nicht für die ganze Gottheit. Deshalb sei ἀγέννητος weder Definition noch Proprium Gottes. Denn diese lassen sich vertauschen mit dem, dessen Definition oder Pro-

---

Trinitätsglaubens im allgemeinen geht und des Eunomius nur einigemale als eines Hauptvertreters des bekämpften Unglaubens gedacht wird".

[1] Lib. IV 2 (Garnier I 281 D; M. 29, 677 B).

[2] Lib. V; Quod non ab aequivocatione etc. 1 (Garnier 312 C; M. 29, 749 A).

[3] Ebd. (Garnier 312 D; M. 749 B).

HOLBROOK LIBRARY

prium sie sind. . . . Wenn aber jemand zugeben wollte, daß ἀγέννητος von Gott allein gesagt wird, so ist doch nicht zu gleicher Zeit, wenn etwas Gott ist, dieses auch ἀγέννητον. So ist der Sohn Gott, aber nicht ἀγέννητος. Deshalb ist also ἀγέννητος weder Definition noch Proprium (Gottes)[1].

Der Gegner ist hier natürlich Eunomius und seine ἀγεννησία als Wesensbegriff. Der Widerlegung dieser Theorie gilt ein ganzer Abschnitt[2], bestehend aus einer langen Kette von kurzgefaßten, meist indirekten Argumenten, deren viele an den ersten Waffengang zwischen Eunomius und Basilius erinnern. Da sie für den Begriff des ἀγέννητον selbst nichts neues bringen, brauchen sie im einzelnen hier nicht aufgeführt zu werden. Ihr Resultat ist: das ἀγέννητος, welches nichts ist als eine Bezeichnung des μὴ γεγεννῆσθαι, also = ungezeugt, ist nicht Wesensbezeichnung, nicht Substanz Gottes, auch nicht des Vaters, so wenig als γεννητός = gezeugt Wesensbezeichnung des Sohnes ist, sondern ἀγένητος und γεννητός sind τρόποι τῆς ὑπάρξεως des Vaters bzw. des Sohnes.

Daß hiebei ἀγέννητος nur in der Bedeutung des Ungezeugtseins auftritt, ist schon ausdrücklich gesagt worden und ergibt sich auch von selbst aus der Veranlassung zur ganzen Auseinandersetzung: der Agennesielehre des Eunomius. ἀγένητον oder ἀγέννητον = ungeworden für den Sohn findet sich nicht.

Fassen wir die Ergebnisse des Kampfes gegen Eunomius für unsere Frage zusammen, so ergibt sich, daß sie von weittragender Bedeutung sind für die Formulierung der Lehre von den göttlichen Proprietäten, insbesondere der ἀγέννησία = Ungezeugtheit des Vaters und der γέννησις = Gezeugtheit des Sohnes. Diese Frage stand im Brennpunkt des Streites; die Frage nach der terminologischen Formulierung der Lehre von der Ungewordenheit des Sohnes trat hinter ihr vollständig zurück. So kam es, daß in dieser Gruppe der theologischen Literatur eine Klarstellung des Problems: ἀγέννητος und ἀγένητος nicht erreicht wurde.

[1] Lib. IV; Quod vox „ingenitus" modum quendam existendi, non substantiam significat 3 (Garnier I 286 B; M. 29, 688 B—C).

[2] Garnier I 283—286 (M. 29, 680 D—688 C).

Dritter Abschnitt.

Außerhalb der Brennpunkte des arianischen Streites.

§ 13.

Das ἀγέννητον in der antimanichäischen Literatur.

Zur selben Zeit, wo kirchliche Theologie und Häresie ihre großen theologischen und christologischen Kämpfe ausfochten, standen sie beide einem Gegner gegenüber, der nicht aus ihrer Mitte erwachsen war. Das Erbe der kosmologischen Irrtümer des Gnostizismus hat der Manichäismus angetreten. Auch die manichäischen Streitigkeiten müssen hier berücksichtigt werden, wenn sie auch, namentlich was das ἀγέννητον angeht, in einer ganz anderen Richtung liegen. Es handelt sich in dem manichäischen und antimanichäischen Schrifttum nicht um ein ἀγέννητον ungezeugt. Diese Frage spielt, wenigstens dem wesentlichen Ideengehalt nach, gar nicht herein. Das Charakteristikum der antimanichäischen Polemik ist ihr Kampf gegen die zwei ἀγένητα, die zwei anfangslosen, ungewordenen Urprinzipien, namentlich gegen die Materie als böses Urprinzip. Die wichtigste Aufgabe der christlichen Apologie und Polemik gegenüber dem Manichäismus bestand in dem Nachweis, der übrigens auch schon gegen einzelne Gnostiker zu führen war, daß es nur ein ἀγέννητον, das ungewordene Gute, geben kann. Diese These und die Widerlegung der manichäischen Gegenbehauptung beherrscht beinahe das ganze antimanichäische Schrifttum.

a) Acta Archelai.

Eines der wichtigsten Zeugnisse über die manichäische Weltanschauung besitzen wir in der von einem gewissen Hegemonius gegen Mitte des 4. Jahrhunderts verfaßten oder kompilierten Streitschrift, den sog. Acta Archelai oder Acta disputationis Archelai[1]. „Sie haben fast allen späteren Dar-

[1] Ed. Beeson (siehe Ausgabenverzeichnis).

stellungen des Manichäismus als gemeinsame Grundlage und Quelle gedient."[1] So verwickelt und unsicher nun auch ihre Entstehungsgeschichte bzw. die Überlieferungsgeschichte ihrer einzelnen Bestandteile ist[2], so dürfen wir doch ihre Äußerungen und Mitteilungen über unsere Frage als zuverlässig betrachten. So gibt uns die Einleitung der in den Acta aufgezeichneten Rede eines gewissen Turbo sofort die Grundlage des ganzen Systems bekannt. „Wenn ihr den Glauben des Mani von mir erfahren wollet, so höret in Kürze: Dieser verehrt zwei θεοὶ ἀγέννητοι, aus sich selbst bestehend, ewig, den einen dem einen entgegengesetzt, und er führt den einen als den guten, den andern aber als den schlechten ein, indem er den einen ‚Licht', den andern ‚Finsternis' nennt."[3] In diesem Satze, der uns wie die ganze Rede Turbos durch den hl. Epiphanius im griechischen Urtext überliefert ist[4], sind die letzten Prinzipien der manichäischen Theodizee ausgesprochen. Was in dem übrigen, in ziemlich mangelhafter lateinischer Übersetzung vorliegenden Teil des Werkes, in der eigentlichen Disputation, für unsere Frage zu finden ist, läßt sich auf folgende Gedanken zurückführen: Das Menschengeschlecht ist nach Mani nicht ingenitum[5], sondern factura[6]; aber nicht Schöpfung Gottes, des Herrn, sondern eines anderen, der auch seinerseits naturae ingenitae ist, cuius conditor nullus, nec creator nec factor est, sed sola malitia sua talem eum protulit[7]. So stehen sich wieder die zwei naturae ingenitae gegenüber, die eine ist Gott als natura bona, von der alles Gute kommt, die andere der Teufel als natura mala, als deren Äußerungsform alles Negative, Böse, die tenebrae und auch der Tod erscheinen. Diese beiden Prinzipien sind auch räumlich getrennt[8].

---

[1] Bardenhewer P 282; GL 267; Kessler, Artikel „Mani, Manichäer" in RE XII 196.

[2] Darüber Kessler, Mani I 87—171; Beeson in der Einleitung zur Textausgabe XIII—XIX; auch Bardenhewer, GL 267—269.

[3] Acta Arch. 7 (Beeson 9, 12; M. 10, 1437 A).

[4] Haer. 66, 25 (Oehler II 2, 442—454; M. 42, 72—80).

[5] Aus der Übersetzung ingenitum, die überall durchgeführt ist, läßt sich nicht einmal auf ein ἀγέννητον in der Vorlage bestimmt schließen; noch viel weniger will dieses ingenitum etwa die Bedeutung „ungezeugt" anstatt „ungeworden" betonen. [6] Acta Arch. 19 (Beeson 31, 2; M. 10, 1458 B).

[7] Ebd. 16 (Beeson 26, 31 f; M. 10, 1453 D).

[8] Ebd. 16 (Beeson 26, 10—12; M. 10, 1453). Ebd. 33 (Beeson 46).

Diesen häretischen Grundsätzen gegenüber bemüht sich ein gewisser Archelaus, Bischof von Carcharae in Mesopotamien, zu zeigen, daß es nicht zwei principia ingenita geben kann — dieser Punkt wird auch von dem Schiedsgericht als der wichtigste bezeichnet[1] —, daß das Böse nicht ingenitum sein kann, da es ja erst nach der Erschaffung des Menschen auftritt[2], und da dieser sich oft stärker als das Böse zeigt[3], und da ihm im Gegensatz zum Menschen, der ja selbst nicht naturae ingenitae sein soll, jede Art von Vorsehung fehlt[4], daß die tenebrae nicht ingenitae sein können[5], daß insbesondere der Tod keine substantia ingenitae naturae haben kann, da er ja Anfang und Ende hat[6], endlich daß es eine Unmöglichkeit ist, zwei getrennte Räume für die angeblichen zwei ingenita anzunehmen[7]. Damit ist der Dualismus des Mani in allen Punkten widerlegt; Mani erscheint durch Archelaus besiegt.

Wie schon erwähnt, sind die Acta disputationis Archelai, so wie sie großenteils aus manichäischen Traditionen und authentischen Dokumenten schöpfen, auch ihrerseits wieder zur Fundgrube für fast alle griechischen und lateinischen Schriften über den Manichäismus geworden, und zwar nicht nur, soweit sie die Lehre des Manes darlegen, sondern auch zum großen Teil in der Art ihrer Bekämpfung. So wiederholen sich denn die Argumente, die wir bei Hegemonius angetroffen haben, mehr oder weniger in allen folgenden Schriften dieser Richtung.

b) Serapion von Thmuis.

Der Abt Serapion von Thmuis in Unterägypten († nach 360) hat eine beachtenswerte Schrift gegen die Manichäer hinterlassen. Er untersucht darin eines nach dem andern der von den Manichäern als ἀγέννητα (= ungeworden) bezeichneten Elemente. Daß das Licht nicht ἀγέννητον und nicht eins mit dem ἀγέννητος ist, erschließt er daraus, daß es einer qualitativen und quantitativen Beschränkung unterliegt[8]. Aber auch das Gegen-

[1] Ebd. 17 (Beeson 27, 21—23).
[2] Ebd. 20 (Beeson 31, 25—27).
[3] Ebd. 20 (Beeson 32, 4—5).
[4] Ebd. 20 (Beeson 32, 19—21).
[5] Ebd. 25 (Beeson 36, 31).
[6] Ebd. 33 (Beeson 47, 3 und 10—11).
[7] Ebd. 26—77 (Beeson 38—40).
[8] Ed. de Lagarde 77, Z. 6

prinzip, die Finsternis, die κακία ist kein ἀγέννητον[1], so wenig als sie anfangslos und endlos ist[2]. Der Abgrund (ἄβυσσος), dessen Kinder die Teufel sein sollen, ist nicht ἀγέννητος, sondern ein später entstandener (γεγεννημένος) Züchtigungsort[3]. Aber auch die δαίμονες selbst sind nicht ἀγέννητοι, denn sie werden ja gestraft und nie wird das ἀγέννητον gestraft[4], sie leiden und das ἀγέννητον kann nicht leiden, da es außerhalb der Natur der γενητά besteht[5]. Gegen die manichäische Lehre, daß die Weltdinge aus den beiden Urprinzipien wie Früchte aus dem Stamm und aus der Wurzel hervorgehen, führt Serapion die Apostel Gottes an, die dann von beiden abstammen müßten. Sie sind also nicht „Früchte aus der Wurzel", sondern γενητοὶ ἐκ τοῦ ἀγενήτου[6].

Neben dem ἀγέννητον im Sinne der manichäischen Ungewordenheit der Urprinzipien kennt übrigens Serapion, der in der Zeit des arianischen Streites steht, auch den ἀγέννητος als den Ungezeugten, „denn, so sagt er, der ἀγέννητος und ἀπάτωρ wird aus dem Gesetz und dem Erlöser und den Aposteln erkannt". Und neben ihm kennt Serapion auch das γέννημα ἐκ κόλπων, den υἱὸς τοῦ γεγεννηκότος, den μονογενὴς υἱός, den er θεός nennt[7]. Über dessen Agennesie spricht er sich nicht aus.

c) Titus von Bostra.

Ein bedeutendes Werk gegen den Manichäismus sind die vier Bücher der Schrift gegen die Manichäer von Titus, dem Bischof von Bostra (geschrieben bald nach 363). Zwei Bücher und der Anfang des dritten sind im griechischen Originaltext erhalten[8].

Titus legt den Grundirrtum des Manes dar, der, um Gott unschuldig am Bösen erscheinen zu lassen, ihm, dem ἀγέννητος (Ungewordenen) ein anderes, ewig gegnerisches ἀγέννητον entgegenstellte[9], so daß man zwei ἀγέννητά τε καὶ ζῶντα hatte. Schon darin aber, daß ein ἀγαθὸν ἀγέννητον, Gott, und ein κακὸν ἀγέννητον

[1] Lagarde 72, 20.
[2] Lagarde 75, 29.
[3] Lagarde 71, 6.
[4] Lagarde 71, 19.
[5] Lagarde 71, 32—34.
[6] Lagarde 73, 21.
[7] Lagarde 93, 32—36.
[8] Ed. de Lagarde. Zur Textesüberlieferung siehe Bardenhewer, GL III 272. [9] Lib. I 1 (Lagarde 1, Z. 10; M. 18, 1069 B).

sich gegenüberstehen, sieht Titus einen Widerspruch. Denn Gott besitzt das ἀγένητον, das an sich schon gut ist, sicherlich nicht als κακόν, auf der anderen Seite soll aber das ἀγένητον ein κακόν sein bei dem bösen Prinzip. „Nun könnte man ja in der γενεά (Entstehung) einen Unterschied finden, einen Unterschied, aber keine Gegensätzlichkeit; wo aber sollte jemand einen Unterschied in der ἀγενησία (Ungewordenheit) und vollends eine Gegensätzlichkeit finden? Deshalb ist es schlechthin unmöglich, daß ein ἀγένητον einem ἀγένητον entgegengesetzt ist.“[1] Dadurch übrigens, daß die Manichäer den beiden ἀγένητα getrennte Orte anweisen, machen sie fürs erste Gott zu einem körperlich beschränkten Wesen, sodann ist dieser Ort entweder vor den beiden ἀγένητα, und dann sind sie schon nicht mehr ἀγένητα, oder er ist ihnen συναγένητος, und dann sind es nicht mehr nur zwei ἀγένητα[2].

Das ἀγένητον hat auch gewisse Eigenschaften, an denen sich erkennen läßt, ob das betreffende Element wirklich ἀγένητον ist. „So ist das ἀγένητον notwendig unvergänglich und ewig, daher auch unsterblich.“[3] Höher aber als die Unvergänglichkeit steht das ἀγένητον selbst. Sollte nun z. B. der Materie, wie die Manichäer sagen, das μὴ γενέσθαι, das Höhere, zustehen, so müßte sie auch das Geringere besitzen und unveränderlich sein. Das ist sie nicht, also auch nicht ἀγένητος[4]. So ist überhaupt alles, was anfängt und aufhört, begrenzt; nur was vollständig unbegrenzt ist, ist ewig und ἀγένητον[5]. Was wächst und stärker wird, ist wiederum nicht ἀγένητον[6].

So kennt Titus weder die Materie noch die Erde, noch das Licht, noch die Finsternis als ἀγένητα, sondern einzig und allein Gott, dessen Weisheit all diese Geschöpfe künden[7].

d) Diodor von Tarsus.

Eingehende Notizen über die antimanichäische Polemik des Bischofs Diodor von Tarsus († vor 394), von dessen Werken

---

[1] Lib. I 13 (Lagarde 8; M. 18, 1081 D).
[2] I 8 (Lagarde 4, 33; M. 18, 1076 C).
[3] I 15 (Lagarde 8, 35; M. 18, 1084 B).
[4] Ebd.
[5] I 18 (Lagarde 11, 14; M. 18, 1088 C).
[6] I 18 (Lagarde 11, 34; M. 18, 1089 A).
[7] II 65 (Lagarde 65, 30).

uns fast nichts mehr erhalten ist[1], verdanken wir Photius[2], von dem wir auch wissen, daß Diodor ein Werk gegen die Manichäer in 25 Büchern geschrieben hat[3]. Photius gibt uns eine genaue Inhaltsangabe der Schrift κατὰ εἱμαρμένης, in welche er viele Zitate einfließen läßt.

Als Grund, weshalb Diodor in der Frage nach dem Fatum auf die Agennesie eingeht, gibt Photius an, daß Diodor in der Annahme der Agennesie der Welt auch die Grundlage der fatalistischen Theorien gesehen habe[4]. Deshalb ging Diodors Bestreben zunächst dahin, den Kosmos als γενητός zu erweisen. Hiebei ging er aus von der Tatsache, daß der Mensch in seiner Einzelheit, also auch das Menschengeschlecht im ganzen nicht ἀγένητον, sondern γενητόν ist[5], und daß die einzelnen Elemente der Welt in ihrem In-die-Erscheinung-Treten veränderlich und vergänglich sind[6]. „Wie könnte aber das Veränderliche, auch wenn es sein Vergehen nicht offenkundig hervortreten läßt, ἀγένητον sein?" Denn jede Veränderung eines Naturdinges ist besonders Vernichtung seiner angeblichen ἀγεννησία[7]. Als argumentum ad hominem gegen die Fatalisten sagt Diodor: „Wenn der Mensch ein ἀγένητον wäre, wie konnte er dann von seiner Entstehung an von der εἱμαρμένη geleitet werden?, das ἀγένητον bedarf doch keines anderen zu seinem Bestehen."[8]

Einen Grund dafür, daß die Elemente nicht ἀγεννησία sind, sieht Diodor auch darin, daß sie gegenseitig auf sich angewiesen sind; das ἀγένητον ist bedürfnislos[9].

Wollte aber jemand als Ausweg die Veränderung, den Wechsel selbst als ἀγένητον ausgeben, so würde er das Unmöglichste versuchen; denn der Wechsel ist beginnendes Leiden und nicht anfangslos[10].

[1] Die Annahme Harnacks (Diodor v. Tarsus, siehe Literaturverzeichnis), daß vier pseudojustinische Schriften Diodor zugehören, ist durch Funk (Kirchengesch. Abhandl. u. Unters. III 323–350) als unmöglich dargetan worden. Über diese Schriften siehe unten.

[2] Bibl. cod. 223 (ed. Bekker 208 b—222 a).

[3] Bibl. cod. 85 (Bekker 65 b, Z. 12).

[4] Ebd. (Bekker 208 b, 36).

[5] Ebd. (Bekker 209 a, 1—6).

[6] Ebd. (Z. 6—15).

[7] Ebd. (Bekker 209 a, 15—18).

[8] Ebd. (Bekker 209 a, 18—21).

[9] Ebd. (Z. 33—35).

[10] Ebd. (Bekker 209 b, 11—14).

Auch die letzte Ausflucht der Astrologen, daß der Himmel und die Gestirne ἀγέννητα seien, läßt Diodor nicht gelten; die Gestirne bestehen aus Naturelementen und sie sind veränderlich, während das ἀγέννητον sich auch mit keiner freiwilligen Veränderung verträgt[1]. Und wie könnte das Himmelsgewölbe als Teil des κόσμος γενητός etwa ἀγέννητον sein?

Das ἀγέννητον, das so von allen Weltdingen verneint wird, ist natürlich die Ungewordenheit; es sei aber noch erwähnt, daß γένεσις auch in der Bedeutung von menschlicher Zeugung und Geburt gebraucht erscheint[3].

Wie sich aus dem Mitgeteilten ergibt und oben schon betont wurde, spitzt sich in allen manichäischen und antimanichäischen Erörterungen die Frage dahin zu: Ein Ungewordenes oder zwei? Die manichäische Zweiprinzipienlehre bedingte von Anfang an eine klare Problemstellung: das Ungezeugtsein scheidet hiebei aus. Deshalb bedeuteten diese Kämpfe auch keine Förderung der begrifflichen und terminologischen Entwicklung des Agennesie-Problems.

§ 14.
Cyrillus von Jerusalem.

Die Katechesen des hl. Cyrillus von Jerusalem[4], gehalten ums Jahr 348, sind kein polemisches Werk: seine darin sich findenden Angriffe gegen heidnische, jüdische und christlich-häretische Irrlehren sind mehr gelegentlich. Wir dürfen daher von ihm auch keine lange Auseinandersetzung über Probleme, wie das der Agennesie erwarten. Gleichwohl gibt er uns an mehreren Stellen Aufschluß über seine Stellung in dieser Frage.

An die Spitze stellen wir die Definition des ἀγέννητος aus der 11. Katechese: „Ἀγέννητος ist der, welcher keinen Vater hat“[5], also ungezeugt. In diesem Sinne redet er anderswo von dem „einen und einzigen Gott, dem ἀγέννητος, dem anfangslosen“ usw. und fügt zur genaueren Erklärung noch bei: „der

[1] Ebd. (Bekker 209 b, 22—28).

[2] Ebd. (Bekker 210 a, 24—26).

[3] Ebd. (Bekker 214 b, 2).

[4] Ausgabe von A. A. Touttée O. S. B. (siehe Ausgabenverzeichnis). Über das interessante Problem der Stellung des hl. Cyrillus zum Arianismus siehe Bardenhewer, GL III 274 f.

[5] Cat. XI 13 (Touttée 155 C; M. 33, 708 A).

nicht von einem anderen gezeugt (γεγεννημένος) ist“[1]. Daß wir es auch an diesen Stellen mit dem Ungezeugtsein, nicht mit dem Ungewordensein zu tun haben, obgleich im vorliegenden Text die Worte γίγνομαι und γεννῶμαι, γενητός und γεννητός öfters in wechselseitiger Bedeutung gebraucht erscheinen[2], das legt uns Cat. VI 7 nahe, wo Cyrillus sagt, daß wir „einen Gott haben, den Seienden, immer Seienden, der immer sich selbst gleich ist, dessen Vater kein anderer ist“[3]. Diese etwas ungewöhnliche Bestimmung, daß Gott keinen Vater hat, erklärt sich nach der sehr einleuchtenden Ansicht Touttées[4] dadurch, daß Cyrillus hier gegen die gnostische Auffassung von Demiurgen, der gezeugt und doch Gott ist, polemisiert. Natürlich würde sie sich, rein materiell gefaßt, auch gegen die zweite Person der Trinität richten. Zu einer solchen Behauptung aber hätte sich doch wohl Cyrillus, trotz mancher etwas schwankenden Sätze, nie verstiegen; sie würde auch seiner ausdrücklichen Lehre von der Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes direkt widersprechen.

Da die oben mitgeteilte Definition von ἀγέννητος sich an eine Gegenüberstellung von Πατὴρ ἀγέννητος und Υἱὸς γεγεννημένος anschließt, so ist sie in der damit gegebenen Bedeutung „ungezeugt“ auch auf die unmittelbar vorhergehende Aussage anzuwenden: „Es gibt keine zwei ἀγέννητοι.“ So verschmilzt ihm auch an einer anderen Stelle[5], wo er gegen die Manichäer redet, das ἀγένητον und ἀγέννητον zu einem Begriff; es sind eben zwei ungezeugte ungewordene Prinzipien, die er seinen Gegnern abstreitet.

§ 15.

Epiphanius von Salamis.

Wir dürfen vom hl. Epiphanius in unserer Sache gar manches Wort erwarten. Dem gelehrten Historiographen der

[1] Cat. IV 4 (Touttée 53 A; M. 33, 457 B).

[2] Cat. II 15 γένεσις für γέννησις; XI 11 γεννητή für γενητή; ebenso XVI 23; XII 30 γεννᾶσθαι für γίγνεσθαι; XVIII 13 ἐγεννήθη für ἐγενήθη. Es ist aber immer im Auge zu behalten, daß es sich bei sämtlichen Katechesen um das Stenogramm eines Zuhörers handelt, das vom Autor zudem nicht mehr revidiert wurde (Bardenhewer, P 284).

[3] Cat. VI 7 (Touttée 90 D; M. 33, 548 D f).

[4] Ebd. nota 3 (Touttée 90 F).

[5] Cat. VI 13 (Toutée 94 C; M. 33, 557 A).

Häresien lag ein so reiches Material vor, zu dem er Stellung zu nehmen hatte, daß er an den umstrittenen Ausdrücken der Trinitätslehre nicht vorübergehen konnte.

Daß er aber auch in seinen rein positiven Darlegungen sich mit dem ἀγέννητον beschäftigte, zeigt sein Abriß der Dogmatik, der Ἀγκυρωτός (verfaßt im Jahr 374)[1], wo er seine Anschauungen in dieser Frage klar ausspricht: „Der Vater ist ἀγέννητος, unerschaffen und unbegreiflich; der Sohn ist γεννητός, aber auch unerschaffen und unbegreiflich; der Heilige Geist ist immer, nicht γεννητός, nicht erschaffen . . ., aber aus demselben Wesen des Vaters und des Sohnes.“[2] Darum wendet Epiphanius sich gegen die Manichäer, die den Sohn nicht γέννημα nennen wollen, weil sie sich von dem Gedanken einer damit geforderten fleischlichen Zeugung nicht trennen können[3]. Der Vater zeugte den Sohn von Ewigkeit, darum „ist in der Dreieinigkeit nichts erschaffen oder später gezeugt (ἐπιγεννητόν)“[4]. Ist nun aber mit dem Begriff des γεννητός gezeugt nicht auch das κτιστός gegeben? Nein, „das zwar, was wir zeugen, schaffen wir, und was wir schaffen, zeugen wir; denn geschaffen sind wir, und das von uns Gezeugte ist geschaffen. In Gott aber, dem Ungeschaffenen ist das γέννημα nicht geschaffen.“[5] „Alle Dinge aber, die nach dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist kommen, sind geschaffen und γενητά.“[6]

Soviel im Ancoratus. Als nun Epiphanius bald nach dem Erscheinen dieses Werkes der Bitte zweier Archimandriten

---

[1] In der Ausgabe der Werke des hl. Epiphanius von Dindorf I 89 bis 226; M. 43, 17—236.

[2] Anc. 7 (Dind. I 94 B—C; M. 43, 28 D); ebenso Anc. 5 (Dind. I 91; M. 43, 24 C). Beinahe wörtlich wiederholt im Panarion Haer. 74, 12 (ed. Oehler II 3, 170; M. 42, 497 D); ähnlich Haer. 62, 4 (Oehler II 2, 212; M. 41, 1053); ebenso Haer. 76, Aëtii cap. 22 confut. II (Oehler II 3, 289; M. 604 A). Die Bedeutung ungezeugt—gezeugt ergibt sich von selbst.

[3] Anc. 48 (Dind. I 142 f; M. 43, 101 C).

[4] Anc. 7 (Dind. I 94 B; M. 43, 28 C). Migne schreibt mit Petavius (Colon. 1682, II 12) weniger richtig ἐπιγενητόν.

[5] Anc. 43 (Dind. I 138 A; M. 43, 96 A). Im Deutschen läßt sich das Sätzchen „ἡμεῖς γάρ, ἃ γεννῶμεν, κτίζομεν καὶ, ἃ κτίζωμεν, γεννῶμεν nicht entsprechend wiedergeben, da es uns an einem Äquivalent für κτίζειν fehlt. — Übrigens hat Dindorf merkwürdigerweise vor κτίζομεν und γεννῶμεν je das οὐ wieder eingesetzt, das Petavius mit Rücksicht auf den Kontext mit Recht gestrichen hatte.

[6] So Petavius bei M. 43, 157 A; Dind. I 176 liest γεννητά.

Cölesyriens folgend das „Πανάριον“ zu schreiben sich entschloß[1], mußte er bei der Darstellung mancher aus diesen 80 Häresien zu Irrtümern betr. des Agennesie-Begriffes Stellung nehmen. Was sich infolgedessen in diesem mächtigen Werk für unsere Frage findet, ist da und dort verstreut; naturgemäß kommt vor allem haer. 64 gegen Origenes, haer. 69 gegen die Arianer und haer. 76 gegen die Anomöer (Aëtius) in betracht; aber alle diese Bemerkungen schließen sich zu einem Ganzen konsequent zusammen.

Freilich tadelt Epiphanius den Aëtius, an den er sich im Gegensatz zu fast allen andern wendet, ohne den Eunomius auch nur zu nennen, daß er den Gläubigen die Worte ἀγέννητον und γεννητόν zu oft aufdrängt und den Namen Gottes wegwirft, trotzdem das ἀγέννητον in keinem einzigen Buche der Heiligen Schrift vorkommt[2]. Allein dies richtet sich nicht gegen das Wort selbst, das „Gottes nicht unwürdig, sondern fromm gegenüber Gott ist“[3]. Es ist vielmehr geradezu auffallend, wie oft Epiphanius sein Einverständnis und seine Billigung dieses Ausdrucks kundgibt. Fast könnte man glauben, er habe damit einer andern Auffassung, die dem von den Häretikern so übel angewandten Wort alle Existenzberechtigung absprach, gegenübertreten wollen. Sicher ist, daß er mit besonderem Nachdruck der Anwendung dieses Ausdruckes das Wort redet. So, wenn er bezeugt, „daß wir von Gott immerfort in diesem Sinne denken und reden, da eine rechte und fromme Überlegung und die Vernunft selbst dazu rät“[4]. Oder wenn er erklärt, daß „wir das Wort ἀγέννητος nicht abweisen“ und daß es, wenn es auch nicht in der Heiligen Schrift steht, doch „frommerweise erdacht ist“[5]. Daß es aber nicht in der Schrift steht, hat nach Epiphanius darin seinen Grund, daß dies gar nicht notwendig war; kein Mensch redete damals davon, Gott sei γεννητός; „und wegen des aus ihm Gezeugten brauchte man auch nicht den Vater

---

[1] Ausgabe von Oehler im Corpus haereseologicum II 2 und II 3; auch von Dindorf (I und II) herausgegeben.

[2] Haer. 76, Aëtii cap. 5, confutatio (Oehler II 3, 238; M. 42, 560 C).

[3] Ebd.

[4] Haer. 76, Aëtii Praef. confut. II (Oehler II 3, 226; M. 42, 548 D).

[5] Ebd. cap. XII confut. (Oehler II 3, 257; M. 42, 576 A). Dasselbe cap. V confut. (Oehler II 3, 241; M. 42, 561 B); ebenso cap. XXV confut. (Oehler II 3, 293; M. 42, 608 A).

ἀγέννητος zu nennen, damit etwa niemand glaube, auch der Sohn und der Heilige Geist seien ἀγέννητοι.“[1]

Was will nun Epiphanius mit dem Wort ἀγέννητος sagen? Es möchte scheinen, daß nach dem aus dem Ancoratus Mitgeteilten diese Frage schon beantwortet sei. Dem ist jedoch nicht so. In der Widerlegung des Origenismus nimmt Epiphanius erstmals Stellung zu dem Problem ἀγέννητος oder ἀγένητος?, oder vielmehr, wie sich an der betr. Stelle aus dem Zusammenhang ergibt: γεννητός oder γενητός? Er zitiert nämlich eine Stelle aus dem Kommentar des Origenes zu Psalm 1, an welcher Origenes den Heiland γενητὸς θέος nennt und gibt darüber folgende Kritik, die wir ihrer Bedeutsamkeit wegen wörtlich anführen: „Es ist allbekannt, daß es im Leben vieles Gleichartige in Aussprache und Benennung gibt. Und wenn von einem andern dieses Wort (γενητὸς θεός) gesagt würde, wäre zu sagen, daß auch dies im richtigen Sinne gesagt ist. Da wir aber an vielen Stellen finden, daß er — Origenes — den eingeborenen Gott von der Gottheit und dem Wesen des Vaters trennt, ebenso auch den Heiligen Geist, so ist es klar, daß er mit dem Worte γενητὸς θεός ihn als κτιστός hinstellt. Denn wenn uns manche überlisten wollen und sagen, γενητόν sei dasselbe wie γεννητόν, ist dies nicht anzunehmen, wenn von Gott die Rede ist, sondern nur bei den Geschöpfen. Denn etwas anderes ist γενητόν, etwas anderes γεννητόν.“[2] Dieselbe Unterscheidung wiederholt Epiphanius, wo er gegen Aëtius bemerkt: „Wenn du auch trügerischerweise γενητόν und γεννητόν als gleichbedeutend bezeichnen willst, so werde ich doch deine Behauptung nicht annehmen.“[3]

Diese Stellen sind von einer Bedeutung, die nicht leicht unterschätzt werden kann. Epiphanius ist der erste, der den Unterschied zwischen ungeworden und ungezeugt in der Schreibweise ausgedrückt findet. Bezeichnend ist, daß er es überhaupt für notwendig hält, darauf hinzuweisen. — Wenn er

[1] Ebd. cap. V confut. (Oehler II 3, 241; M. 42, 561 A).

[2] Haer. 64, 8 (Oehler II 2, 241 f; M. 41, 1084 A). Zu dem hier festgestellten Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen vgl. das oben im Ancoratus hierüber Gesagte.

[3] Haer. 76, Aetii praef. confut. II (Oehler II 3, 226; M. 42, 548 C). Die Ausgabe hat zwar hier zweimal γεννητόν, jedoch ist nach Zusammenhang und Analogie mit anderen Stellen die hier vollzogene Änderung gefordert.

allerdings bemerkt, Aëtius wolle betrügerischerweise γεννητόν und γενητόν als dasselbe bezeichnen, so kann damit, wie wir gesehen haben, nicht ein ausdrückliches derartiges Vorgehen des Aëtius gemeint sein. Epiphanius bezieht sich hier auch auf keine solche Stelle im Text des Aëtius, und es ist auch keine solche vorhanden. Daß dies nicht etwa bloß an der Dürftigkeit der erhaltenen literarischen Reste liegt, zeigt die Tatsache, daß keiner der anderen Bestreiter der aëtianisch-eunomianischen Häresie dies geltend gemacht hat.

Für den hl. Epiphanius aber stellt diese Äußerung das Zeugnis aus, daß er einen der grundlegenden Irrtümer der aëtianisch-eunomianischen, man darf eigentlich sagen, der ganzen arianischen Häresie im Kerne erfaßt hat: den Unterschied zwischen der von den orthodoxen Vätern (wenigstens tatsächlich) gelehrten ἀγενησία = Ungewordenheit des Sohnes, die mit dem Zeugungsverhältnis zwischen Vater und Sohn nicht im Widerspruch steht, und der von den Arianern bewußt oder unbewußt dafür untergeschobenen vermeintlichen ἀγεννησία = Ungezeugtheit[1]. Das ist der Schlüssel zur Lösung des Rätsels, die uns heute freilich gar leicht ist.

Wie nun die beiden Prädikate γενητός und γεννητός vom Sohne zu gebrauchen sind, sagt Epiphanius in Haer. 76 gegen die Anomöer (Aëtius): „Maria, die Engel und Jünger beten den Herrn an. Denn sie wissen, daß er nicht den Namen γενητός oder κτιστός hat, sondern aus dem Vater gezeugt ist (γεγεννημένος), sie kennen ihn als Seienden aus dem Seienden, und seinen Heiligen Geist, der aus ihm hervorgeht. Sie wissen, daß er fremd ist dem Wesen der gewordenen Dinge. Denn er ist nicht γενητός oder κτιστός, sondern γεννητός aus dem Vater.“[2] Dieses γεννητός aber und κτιστός stehen in unversöhnlichem Gegensatz. „Denn alles was γεννητόν (vom Vater) ist, ist nicht κτιστόν, und was κτιστόν ist, ist nicht γεννητόν.“[3] Deshalb soll Aëtius die Worte γεννητός und γέννημα, die er doch nicht ernst nimmt, lassen[4].

Was hier von der Unterscheidung zwischen γεννητόν (gezeugt) und γενητόν (geworden) gesagt ist, gilt natürlich auch von der

[1] Siehe oben die Vorbemerkung zu Arius und die diesbezüglichen Bemerkungen zu Aëtius, Eunomius usw.

[2] Haer. 76, Aetii cap. 25 conf. (Oehler II 3, 294; M. 42, 608 B).

[3] Haer. 76, 8 (Oehler II 3, 204; M. 42, 529 A).

[4] Ebd.

Negation beider: ἀγέννητον und ἀγένητον. Als Beleg hiefür gilt uns die Stelle in haer. 69 „gegen die Arianer", wo Epiphanius den Arianern vorhält: „Was für eine Torheit wäre es, zu denken, daß nicht ungeschaffen (ἄκτιστος) sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi; auch ihr selbst gebt ja vollständig zu, daß er ἀγέννητος ist und ἄκτιστος und ἀγένητος."[1] Zwar redet Epiphanius sofort nachher vom Vater nur als dem ἀγέννητος καὶ ἄκτιστος, allein in diesem letzteren Falle genügen ihm diese beiden Prädikate vollständig. (Er argumentiert hier gegen die arianische Ablehnung des „unschriftgemäßen" ὁμοούσιος mit dem Wort ἀγέννητος, das ja auch nicht in der Schrift steht.) Durch das ἀγέννητος und ἀγένητος an obiger Stelle aber ist ihr Unterschied in Gebrauch und Bedeutung bei unserem Kirchenvater sichergestellt: während ἀγέννητον als „ungezeugt" dem Vater zukommt im Unterschied von dem υἱὸς γεννητός (cf. Ancoratus), gibt es auch ein ἀγένητον „ungeworden". Und dieses letztere kommt dem Logos zu, Gottes Sohn, „der in Wahrheit ἄκτιστος und ἀγένητος ist"[2]. Und im Gegensatz zur γέννησις (= Gezeugtheit) steht die ἀγενησία (= Ungewordenheit) des Sohnes da, wo Epiphanius gegen Aëtius feststellt, daß „wir keinen θεὸς κτιστός, keinen ποιητός haben, sondern einen ἄκτιστος und ἀγένητος, der aus dem Vater gezeugt worden ist (γεγεννημένον) anfangslos und zeitlos"[3].

Wieder ein bedeutungsvolles Wort. Epiphanius hat nicht viele Vorgänger gehabt in der Bezeichnung des Sohnes als ἀγένητος. Wir konnten Ignatius, Origenes (bei dem die Stelle textkritisch nicht ganz sicher ist) und Athanasius namhaft machen. Marcell von Ancyra zählt nicht mit, sein ἀγέννητος bezieht sich als „ungezeugt" auf den Logos, nicht als „ungeworden" auf den Sohn. — Sonst aber ist in der ganzen Literatur kein ἀγένητος für den Sohn zu finden. Natürlich hätten die meisten dieser Kirchenschriftsteller im Ernstfalle gesagt wie Athanasius: „in dieser Bedeutung („ungeworden") nennen auch wir den Sohn ἀγένητος"; das Verdienst des hl. Epiphanius ist es aber, daß er von sich aus, ohne Furcht vor Mißdeutung das ἀγένητος dem Sohne zuschrieb, natürlich in Konsequenz seiner Unterscheidung zwischen γεννητός und γενητός.

[1] Haer. 69, 70 (Oehler II 2, 712; M. 42, 320 B).
[2] Haer. 69, 41 (Oehler II 2, 655; M. 42, 265 C).
[3] Haer. 76, Aetii praef. confut. (Oehler II 3, 227; M. 42, 548 C).

Wenn nun Epiphanius in seiner Detailbesprechung und Widerlegung der aëtianischen Kapitel niemals vom Sohne als dem ἀγένητος redet, so ist deshalb noch nicht auf eine inkonsequente Denkweise zu erkennen. Er nahm eben hier das ἀγέννητον und γεννητόν so, wie es im aëtianischen Schriftstück vorlag; und daß Aëtius von einem γέννημα ἀγένητον nichts wußte, ist gezeigt worden. So nimmt nun auch Epiphanius in seinen Repliken das ἀγέννητον als „ungezeugt", γεννητόν als „gezeugt" manchmal ausdrücklich und nicht ohne Emphase, und er nennt das Wort ἀγέννητον eine Konsequenz des dem Vater zukommenden αὐτογέννητον[1].

Nun aber kommt ἀγέννητον nicht nur vom Vater vor, sondern auch von der Trinität[2], und Epiphanius sagt auch einmal, die Materie und die Geschöpfe seien nicht ἀγέννητα[3]. Sind wir hier berechtigt, mit Rücksicht auf die oben mitgeteilte genaue Unterscheidung eine Textverderbnis anzunehmen und ἀγένητος bzw. ἀγένητα zu schreiben? — Die Verbindung mit ἄκτιστος und ἀδημιούργητος, in der das Wort an diesen Stellen immer erscheint, möchte dazu verleiten. Doch wird es näher liegen, anzunehmen, daß Epiphanius unter dem Banne der fortwährenden Beschäftigung mit dem aëtianischen ἀγέννητον als einem göttlichen Prädikat und dem γεννητόν als einem Merkmal der Geschöpflichkeit sich im Sprachgebrauch demjenigen des Aëtius akkomodiert und über eine genaue Unterscheidung hinweggesehen hat. Sein Verdienst, das ἀγένητον (ungeworden) dem Sohne ausdrücklich beigelegt zu haben, im Unterschied vom γεννητόν (gezeugt), das demselben Sohne Gottes, und dem ἀγέννητον (ungezeugt), das dem Vater neben dem ἀγένητον (ungeworden) zukommt, und das Verdienst der erstmaligen Klarstellung der Unterschiede in der Schreibweise bleibt dadurch ungeschmälert.

§ 16.

Joannes Chrysostomus.

Der hl. Joannes Chrysostomus hat sich mit einer ausdrücklichen Untersuchung der Agennesie und aller mit ihr zusammen-

[1] Haer. 76, Aetii cap. 19 confut. (Oehler II 3, 274; M. 42, 592 B).

[2] Haer. 76, Aetii cap. 29 confut. (Oehler II 3, 300, Z. 24; M. 42, 613 C); Ebenso Haer. 76, Aetii cap. 33 confut. (Oehler II 3, 310, Z. 11; M. 42, 621 D); Haer. 76, Aetii cap. 35 confut. (Oehler II 3, 314, Z. 13; M. 42, 625 C); Haer. 76, Aetii cap. 36 confut. (Oehler II 3, 316, Z. 24; M. 42, 628 D).

[3] Haer. 76, Aetii cap. 35 confut. (Oehler II 3, 312, Z. 27; M. 42, 625 A).

hängenden Streitobjekte nicht abgegeben. Das lag schon außerhalb seiner ganzen, praktischen Richtung. Auch die Homiliae de incomprehensibili Dei natura contra Anomoeos[1] bilden hierin keine eigentliche Ausnahme. Die Resultate über seinen Sprachgebrauch sind vollständig aus zerstreuten Stellen zu eruieren. Überall aber zeigt sich hier die allmählich wachsende Sicherheit in bewußter Unterscheidung der etymologischen Bedeutungen, die mit erfreulicher Konsequenz durchgeführt ist.

Am reichhaltigsten ist die Auslese aus den Homilien zum Johannesevangelium[2], die, etwa 389 zu Antiochien gehalten, eines der frühesten Werke des Heiligen darstellen.

In diesen Homilien erscheint nun die Gottheit als solche als ἀγένητος, das damit als „ungeworden" zu fassen ist. „Wenn wir schon von jeder unkörperlichen Kraft, die γενητή ist (scil. den Engeln), keine rechte Kenntnis erlangen können, so gilt dies viel mehr noch von der ungewordenen (ἀγένητος) Wesenheit."[3] Diese οὐσία ἀγένητος steht im Gegensatz zu der überaus häufig erwähnten φύσις oder οὐσία γενητή[4], zu den γενητά überhaupt, was gleichbedeutend ist mit den κτιστά. Unter diesen γενητά befindet sich speziell der κόσμος[5], und Moses hat deshalb geschrieben: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, damit niemand die Erde ἀγένητος nenne[6]. In diesem Sinne hat Chrysostomus auch in anderen Werken einigemale Stellung genommen gegen die heidnische Auffassung von einer ὕλη ἀγένητος. Seine Bemerkungen gegen die Manichäer stimmen damit ebenfalls vollständig überein. Diese, sagt Chrysostomus, dürften, wenn sie gut philosophieren wollten, „niemals die aus Nichts entstandene . . . Materie durch die Würde der ἀγεννησία (Ungewordenheit) ehren"[7]. „Kommt also ein Manichäer und sagt, die Materie sei ἀγέννητος, so sage zu ihm: Im Anfang schuf

[1] Ed. Montfaucon I 444—492 (M. 48, 701—748).

[2] Ed. Montfaucon VIII 1—530 (M. 59, 24—482).

[3] In Joannem 15, 1 (Montfaucon VIII 85 D; M. 59, 98).

[4] In Joannem 5, 2 (Montfaucon VIII 37 B—D; M. 59, 55). Siehe auch De incomprehensibili III 1 (Montfaucon I 463 D; M. 48, 720).

[5] In Joannem 3, 3 (Montfaucon VIII 20 D; M. 59, 41, Z. 11).

[6] Ebd. (Montfaucon VIII 20 B; M. 59, 41, Z. 5). Ebenso in Joannem III 2 (Montfaucon VIII 19 D; M. 59, 40, Z. 21); in Acta Ap. Hom. 38, 2 (Montfaucon IX 239 A; M. 60, 270, Z. 22 v. u.).

[7] In Genesim sermo I 1 (Montfaucon IV 645 B; M. 54, 581, Z. 9 v. u.).

Gott Himmel und Erde, und du wirst seinen ganzen Hochmut bald niedergeworfen haben."[1] Gegenüber dem κακὸν ἀγέννητον erklärt Chrysostomus, daß der, welcher das Böse als ἀγέννητον einführen will, dadurch keine Lösung der Frage: Woher das Böse? erhält, sondern noch eine schwere Blasphemie hinzufügt, „indem er die Schlechtigkeit unvergänglich nennt, denn das ἀγέννητον geht nicht unter."[2]

Gegenüber all diesem ἀγέννητον (ἀγένητον) ungeworden finden sich nun aber auch eine Reihe von Stellen, die das ἀγέννητον ungezeugt als Prädikat des Vaters zeigen. So leitet Chrysostomus einen Beweis für die Gottheit Christi daraus ab, daß der Apostel Paulus bei den Worten: „Wir haben einen Gott, den Vater" usw. (I Cor. 8, 6) überflüssigerweise beigefügt hätte „den Vater", wodurch er den ἀγέννητος kenntlich machen wollte, wenn nicht der Sohn auch Gott wäre; das Wörtchen „Gott" hätte dann allein genügt[3]. — Die strengste dogmatische Genauigkeit erreicht der Patriarch, wo er die ἀγέννητος καὶ πρώτη ὑπόστασις als die des Vaters bezeichnet[4].

Dieses ἀγέννητος ungezeugt darf deshalb nicht vom Sohne ausgesagt werden; er ist γεννητός = gezeugt. Und zwar erscheint gerade dieses Gezeugtsein des Sohnes durch den Vater dem Heiligen als durchschlagendes Argument gegen die Behauptung seiner Geschöpflichkeit. „Denn da er γεννητός war, hat mit Recht weder er selbst, noch irgend ein anderer, kein Apostel, kein Prophet ihn κτιστός genannt."[5] „Er selbst hätte in seiner Bescheidenheit sicher gesagt: Glaubet nicht, ich sei gezeugt vom Vater; ich bin gemacht, nicht gezeugt worden. Nun aber tut er ganz das Gegenteil."[6] — Ganz neu ist der häufige Hinweis des heiligen Kirchenlehrers darauf, daß der Sohn Gottes selbst und die Evangelisten jede Vermutung seiner Agennesie ausschließen wollten. So habe Jesus gar oft demütig und niedrig von sich geredet (z. B. „der Vater ist größer als ich"), damit

[1] Ebd. I 2 (Montfaucon IV 649 A; M. 54, 583, Z. 9—6 v. u.).

[2] In Acta Ap. Hom. II 5 (Montfaucon IX 21 A; M. 60, 32, Z. 2—3); ebd. II 4 (Montfaucon IX 20 B—C; M. 60, 31).

[3] In ep. I ad. Cor. cap. VIII Hom. 20, 3 (Montfaucon X 172 D; M. 61, 164, Z. 23—26).

[4] De Inc. V 2 (Montfaucon I 482 B; M. 48, 738, Z. 3—4).

[5] In Joannem III 4 (Montfaucon VIII 22 A; M. 59, 42, Z. 28—30).

[6] Ebd. (Montfaucon VIII 22 D; M. 59, 42, Z. 8—5 v. u.).

ihn niemand für ἀγέννητος halte[1]. Auch der heilige Evangelist Joannes wollte diese falsche Meinung ausschließen. Deshalb hat er z. B. nach den Worten: „Er war im Anfang", damit ihn niemand für ἀγέννητος halte, sofort beigefügt: „bei Gott", noch bevor er sagte, daß er selbst Gott war[2]. „Auch wenn es heißt: ‚Durch ihn (ist alles gemacht worden)', so ist das aus keinem anderen Grunde geschehen, als daß nicht jemand vermute, er sei ἀγέννητος."[3] — Welche Unbefangenheit und Sicherheit des Sprachgebrauchs gegenüber einer nicht weit zurückliegenden Vorzeit!

Betreffs des Heiligen Geistes weist Chrysostomus darauf hin, daß derselbe nicht durch den Sohn geschaffen ist, da er ja nicht zu den γενητά gehört[4].

Noch mehr als der sichere Gebrauch des ἀγέννητος (ἀγένητος) — „ungezeugt" oder „ungeworden" möchte die Tatsache überraschen, wie der heilige Kirchenlehrer das ἀγέννητος als Produkt des Offenbarungsglaubens bezeichnet. Denn, sagt Chrysostomus, auch die Philosophen müssen zugeben, daß sie es dem Glauben verdanken, wenn sie Gott ἄναρχος und ἀγέννητος nennen. „Denn es ist noch viel verwunderlicher als das ‚ἐξ οὐκ ὄντων', zu sagen, daß Gott ἄναρχος ist, daß er ἀγέννητος ist. . . . Braucht man also zum . . . ἀγέννητος nicht den Glauben, sage mir?"[5] Daß übrigens hier die Schreibweise sich korrekt mit der Bedeutung „ungezeugt" deckt, zeigt die beigefügte Erklärung von ἀγέννητος: was „weder von ihm selbst, noch von einem andern gezeugt" ist.

Denselben Gedanken, die Grenze zwischen Erkennbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, spricht Chrysostomus anderswo aus: „Daß Gott . . . ἄναρχος καὶ ἀγέννητος καὶ ἀΐδιος ist, weiß ich, aber wie, das weiß ich nicht. Denn die Vernunft kann nicht verstehen, wie eine Wesenheit möglich ist, die weder von sich noch von einer andern das Sein hat."[6]

[1] In Joannem III 4 (Montfaucon VIII 22 C; M. 59, 42, Z. 15 v. u.); ebd. XLIX 2 (Montfaucon VIII 290 B; M. 59, 275, Z. 16 v. u.); ebd. LXIV 1 (Montfaucon VIII 383; M. 59, 355, Z. 31).

[2] In Joannem III 3 (Montfaucon VIII 20 B; M. 59, 41, Z. 5).

[3] Ebd. V 2 (Montfaucon VIII 37 D; M. 59, 56, Z. 18).

[4] Ebd. V 3 (Montfaucon VIII 38 B; M. 59, 57, Z. 4).

[5] In epist. ad Hebr. IX, Hom. 22, 1 (Montfaucon XI 202 C; M. 60, 155, Z. 3—11).

[6] De incomprehensibili I 3 (Montfaucon I 447 C; M. 48, 704, Z. 31—34).

Chrysostomus kämpft wohl gegen die Anomöer und gegen die eunomianische Irrlehre, allein er steht nicht mehr im Brennpunkt des Kampfes, das zeigt ein Vergleich seiner Anschauungen mit den oben mitgeteilten des hl. Basilius.

§ 17.

Vier pseudo-justinische Schriften.

Die pseudojustinischen Schriften: Quaestiones et responsiones ad orthodoxos[1], Quaestiones Christianorum ad Gentiles[2], Quaestiones Gentilium ad Christianos[3] und Confutatio quorundam dogmatum Aristotelis[4] harren noch der Lösung der Frage nach dem Verfasser. Der augenblickliche Stand der Frage ist durch Funk bestimmt, der die einem Autor zugehörenden Schriften gegen Harnack[5] nicht Diodor von Tarsus, sondern dem fünften Jahrhundert zuweist[6]. Gleichwohl seien hier ihre Hauptgedanken über das ἀγέννητον angegeben, da sie sich eng an früher besprochene Lehren anschließen.

Für unsere Frage kommt vor allem die „Confutatio quorundam dogmatum Aristotelis“ in Betracht.

Das ἀγέννητον oder ἀγένητον kennt die Schrift nur so, wie es ihrer Vorlage, der aristotelischen Naturphilosophie entspricht, nur unter der Bedeutung „ungeworden“. Aber dieses ἀγέννητον (ἀγένητον) = ungeworden ist in zwei verschiedenen Arten denkbar und nach beiden ist Gott ἀγένητος[7]. Die eine Art bezeichnet, wo es sich um γενητά handelt, den Mangel (στέρησις) des Werdens, das aber noch kommen kann. Beispiel ist das Erz, das ἀγένητος ist, bevor es zur Bildsäule wird. „Bei dem aber, was ewig ist, bezeichnet es den Ausschluß jedes Werdens, sowohl in der Vergangenheit wie in der Zukunft.“ Und dies sind die beiden Arten, nach denen Gott ἀγένητος ist. Soll nun die ὕλη ἀγένητος sein, wie behauptet wird, nach welcher Art ist sie dies dann? — „Ist sie so ἀγένητος wie Gott und kann Gott aus (diesem)

[1] Ed. J. C. de Otto: Corpus apolog. III 2 (Vol. 5), 1—246. Siehe Ausgabenverzeichnis. (M. 6, 1249—1400.)

[2] Ebd. III 2 (Vol. 5), 246—326 (M. 6, 1401—1464).

[3] Ebd. III 2 (Vol. 5), 326—366 (M. 6, 1464—1489).

[4] Ebd. III 1 (Vol. 4), 100—223 (M. 6, 1492—1564).

[5] Diodor von Tarsus (siehe Literaturverzeichnis).

[6] Pseudo-Justin und Diodor von Tarsus in Kirchengesch. Abhandl. und Unters. III 323—350.

[7] Otto III 1, 102, Z. 4—5; M. 6, 1492 B—1493 A.

ἀγέννητον etwas machen, so kann er offenbar auch aus dem schlechthinigen Nichts erschaffen"; ist sie aber ἀγέννητος wie das noch nicht zur Statue gewordene Erz, so könnte niemals aus ihr etwas gebildet worden sein. Also ist die Materie auf keinen Fall ἀγέννητος[1]. Dem Erweis dieser Schlußfolgerung und der Sicherung desselben in den verschiedenen Erscheinungsformen der Materie dienen im folgenden eine große Zahl von Einzelargumenten. Überall ist, wie schon erwähnt, nur vom ἀγέννητον = ungeworden die Rede.

Dasselbe gilt von den Quaestiones Christianorum ad Gentiles, in denen übrigens ausdrücklich gesagt wird, daß das Ungeschaffene (ἀδημιούργητον) dasselbe ist wie das ἀγέννητον[2]. Die heidnische Antwort auf die dritte christliche Frage enthält das merkwürdige Argument: Da bei Gott alles einfach ist, so schafft er, wie er selbst ἀγέννητος ist, ἀγεννήτως gleichewige Dinge[3]. Das Argument wird mit der Feststellung der Unmöglichkeit, ἀγέννητα zu erschaffen, zurückgewiesen[4].

Auch die Quaestiones Gentilium ad Christianos kommen auf das ἀγένητον der Materie zu sprechen[5].

In der dogmengeschichtlich wichtigsten Schrift der Gruppe, den Quaestiones et responsiones ad orthodoxos wird in jener Frage, in welcher die Trinität mit dem Buchstaben H verglichen wird, betont, daß die Einheit der Trinität ἀγενήτως bestehe[6]. — Übrigens kennt der Verfasser auch das ἀγέννητον = ungezeugt als Proprietät des Vaters, denn er bezeichnet ἀγέννητον und γεννητόν als τρόποι τῆς τῶν προσώπων ὑπάρξεως[7], wie dies der fortgeschrittenen terminologischen Entwicklung ja nur entspricht.

Ἀγέννητος = aus keinem andern gezeugt als τρόπος τῆς ὑπάρξεως des Vaters, parallel dem γεννητός für den Sohn und dem ἐκπορευτός

[1] N. 7 (Otto III 130, Z. 4—17; M. 6, 1509 C—D).

[2] Quaest. V. Respons. non recte instit. confut. 1 (Otto III 2, 322 C; M. 6, 1456 B). Otto schreibt ἀγένητον, notiert aber selbst, daß überall ἀγέννητον steht.

[3] Otto III 2, 284 E (M. 6, 1429 A).

[4] Confut. respons. non recte instit. 2 (Otto III 2, 290 E; M. 6, 1433 B).

[5] Quaestio 11 (Otto III 2, 344 C—346 E; M. 6, 1473 D—1476 C).

[6] Quaestio 129, resp. (Otto III 2, 212 D; M. 6, 1380 B—C).

[7] Ebd.

für den Heiligen Geist findet sich auch in der ebenfalls unter den Werken Justins stehenden Expositio fidei[1], deren Verfasser gleichfalls noch unbekannt ist, aber dem fünften Jahrhundert angehört.

§ 18.

Didymus der Blinde.

Nicht ohne Schwierigkeit lassen sich für unsere Frage Resultate aus Didymus dem Alexandriner gewinnen. Der Grund liegt in der Unsicherheit des literarischen Nachlasses. Das Werk De Trinitate, das den Zweifeln ja allerdings entrückt ist, bietet für unser Problem, soweit ἀγέννητος - ungezeugt in Betracht kommt, sehr wenig Anhaltspunkte; so wenig, daß Leipoldt hierauf, freilich mit Unrecht, die These aufbaute, Didymus kenne das Prädikat ἀγέννητος für den Vater gar nicht, ja er scheine nicht einmal das Wort in seinem Sprachschatze gehabt zu haben[2]. Das veranlaßte ihn unter anderem, die Bücher IV und V gegen Eunomius[3], die von der Tradition dem hl. Basilius zugesprochen, von Funk[4] aber unserm Didymus zugeteilt wurden, diesem wieder abzusprechen, da in ihnen das Wort ἀγέννητος sehr häufig, auch als τρόπος τῆς ὑπάρξεως gebraucht wird[5]. Da auch nach den neuesten Arbeiten die Autorschaft des Didymus für diese Bücher abzulehnen ist[6], und da die unter den Werken des hl. Athanasius stehenden fünf Dialogi de Ss. Trinitate und die zwei Dialogi contra Macedonianos, die von einigen Seiten Didymus zugewiesen werden[7], nach der bis jetzt vorherrschenden Auffassung dem fünften Jahrhundert angehören[8], da endlich die anderen noch erhaltenen Werke des Alexandriners für unsere Frage ausscheiden, so gehen wir von dem Traktat Contra Manichaeos aus, um dann sein Hauptwerk De Trinitate zu besprechen.

Den Traktat Contra Manichaeos, der „in seiner fragmentarischen Kürze allerdings den Eindruck eines Auszuges aus einer

[1] Cap. 3 (Otto III 1, 10 B—C; M. 6, 1212 A—B).

[2] Didymus der Blinde 30.

[3] Bei Basilius ed. Garnier I 279—322 (M. 29, 671—774).

[4] Kirchengeschichtl. Abhandl. II 291—329.

[5] Darauf wiederum Funk, Kirchengeschichtl. Abhandl. III 311—323.

[6] Bardy, Didyme l'Aveugle (Paris 1910) chap. 2, zustimmend besprochen in der Revue d'Histoire eccl. XII (1911) 605 f.

[7] So E. Stolz in der Tübinger theol. Quartalschrift 87 (1905) 395 f.

[8] Siehe über dieselben im Schlußparagraphen.

größeren Schrift macht“[1], wird eingeleitet durch eine Polemik gegen die zwei ἀρχαὶ ἀγέννητοι ἐναντίαι im allgemeinen[2]. Somit finden wir in diesem Traktat wieder das ἀγέννητον = ungeworden als wesentlichen Bestandteil aller antimanichäischen Polemik. In der Bekämpfung des speziellen Satzes, daß das Böse ἀγέννητον sein soll, führt Didymus u. a. an, daß das Böse vergänglich ist und den inneren Drang nach Auflösung hat, während dies dem ἀγέννητον fremd ist. Wohl nicht ganz zwingend ist das Argument, daß wenn das Gute ἀγέννητον ist, was zugegeben wird, das Böse, das nach Ansicht der Manichäer dem Guten in allem entgegengesetzt sein soll, nicht auch ἀγέννητον sein könne. — Das Böse konzentriert sich in dem auch von den Acta Archelai erwähnten σατανᾶς. Didymus hält in einem Argument, das an Serapion von Thmuis erinnert[3], dem entgegen, daß der Teufel von Gott bestraft wurde, also der Veränderung unterworfen ist und deshalb nicht ἀγέννητος sein kann. Ferner spricht dagegen, daß der Teufel die Personifizierung des κακὸν ἀγέννητον sei[4], die Tatsache, daß er durch Sündigen wirklich gefehlt hat. Wäre das Böse als ἀγέννητον ihm naturgemäß, so könnte es keine Verfehlung bedeuten. So ist er auch nicht ἀγενήτως Gottes Feind gewesen[5].

Dieser Gebrauch von ἀγέννητον = ungeworden findet sich nun auch im Werk De Trinitate[6], das „sehr wahrscheinlich erst nach 381, vielleicht erst nach 392 veröffentlicht worden ist“[7]. So wird hier ausgesprochen, daß, wie es keinen χρόνος ἀγέννητος gibt, so auch keine zeitlose Schöpfung existiert[8]. Der Gottheit aber legt Didymus das Prädikat ἀγέννητον ausdrücklich bei. Vom Heiligen Geist sagt er, daß er als Hypostasis in der einen θεότης ἀγέννητος ist[9]; so heißt auch der sich offenbarende Gott ἀγέννητος (lies ἀγέννητος = ungeworden), im Gegensatz zum „Propheten“, dem γενητός[10]. So ist auch die Trinität ἀγέννητος[11].

[1] Bardenhewer P 227.
[2] Contra Manichaeos 1 (M. 39, 1085 C—1088 A). [3] Siehe oben.
[4] Contra Man. 1 (M. 39, 1088 B—1089 A).
[5] Ebd. 14 (M. 39, 1104 C).
[6] Ed. Mingarelli. Die Edition fußt übrigens auf einer mehrfach lückenhaften und sehr fehlerhaften Handschrift etwa des 11. Jahrhunderts. Dies ist betr. der Schreibart des ἀγέννητος zu beachten.
[7] Bardenhewer P 227. [8] De Trin. I 15 (Ming. 24; M. 39, 308 C).
[9] De Trin. II 6, 1 (Ming. 149; M. 39, 508 C).
[10] Expos. in Ps. 61, 12. [11] De Trin. III 2, 18 (Ming. 326; M. 39, 793 B).

Als Gott ist der Sohn ἀγέννητος = ungeworden. So sieht Didymus in dem Sätzchen: Er war bei Gott (Jo 1, 1) eine nachdrückliche Bestätigung dessen, daß der Sohn anfangslos, ἀγέννητος, unbegrenzt, gut, unsterblich ist[1]. Auch Paulus „vermochte in dem leidenden Erlöser die θεότης ἀγέννητος nicht zu verkennen“[2]. Kurz und einfach sagt Didymus, daß Christus bei den Christen als θεὸς ἀγέννητος gepriesen wird[3].

Diese Ausdrucksweise des Didymus bedeutet auch Epiphanius gegenüber einen Fortschritt. Noch nie hat jemand bis dahin so unbefangen und im Tone der sicheren, selbstverständlichen Glaubensüberzeugung den Sohn ἀγέννητος genannt, Ignatius vielleicht ausgenommen, ohne sich im geringsten durch das ἀγέννητος, das er auch wohl kannte, wie sich zeigen wird, beengt zu fühlen.

Die Bezeichnung des Sohnes als ἀγέννητος ist aber nicht der einzige Punkt, in dem Didymus über die Vorzeit hinausgeschritten ist. Er ist konsequent geblieben und hat auch den Heiligen Geist als ἀγέννητος bezeichnet[4] — sehr im Gegensatz zu seinem großen Vorgänger Origenes[5], dem er doch in so manchen Punkten nachgeht. Damit ist auch in diesem Stücke die Terminologie am Ziele angelangt: bei Didymus erscheint die Unsicherheit im Gebrauch des ἀγέννητος überwunden. Wie gut er sich des Unterschiedes zwischen γενητός und γεννητός bewußt war, zeigt ein „ἀγέννητος, καίτοι γεννητός“ für den Sohn[6]. Auch über die etymologische Grundlage dieser Terminologie war sich Didymus im klaren. So sagt er von Christus: οὐκ ἐγένετο, ἀλλ᾽ ἐγεννήθη θεϊκῶς[7]. — Das ist nach Epiphanius das erste Mal, daß die ausdrückliche Unterscheidung zwischen ἀγέννητος bzw. γεννητός und ἀγένητος auftritt.

Daß Didymus endlich auch das Wort ἀγένννητος = ungezeugt kennt, zeigt die etwas umstrittene Stelle im Johannes-

[1] De Trin. I 15 (Ming. 19; M. 39, 300 A); ebenso III 3 (Ming. 345; M. 825 A—B).

[2] De Trin. I 7 (Ming. 3; M. 39, 273 B).

[3] De Trin. I 27 (Ming. 77; M. 39, 396 A). Ἀγένητος für den Sohn ebenfalls bei De Trin. II 6, 19 (Ming. 174; M. 39, 549 A). Ἀγένητοι ὑποστάσεις bei De Trin. I 26 (Ming. 70; M. 39, 384 A).

[4] De Trin. II 25 (Ming. 296; M. 39, 748 A—B).

[5] Siehe oben S. 22.

[6] De Trin. III 5 (Ming. 355; M. 39, 841 A).

[7] De Trin. I 15 (Ming. 19; M. 39, 300 B).

kommentar[1], wo er zu dem Wort des Herrn: „Der Vater ist größer als ich" bemerkt: es zeuge nicht gegen die katholische Lehre, da die Kategorien der Größe und der Zeit und der Grad der Tugendfülle auf Gott nicht zutreffen, und es bei dem Gott — Logos und dem Vater kein Mehr oder Weniger geben könne. Dann fährt er fort: Willst du aber sagen, der Vater sei größer, weil er ja ἀγέννητος, der Sohn aber γεννητός ist, so werden wir sagen, daß sich die Ausdrücke (aus dem Schriftzitat) auf die Wesenheiten beziehen, nicht (wie ἀγέννητος und γεννητός) auf die Existenzweisen (τρόποι τῆς ὑπάρξεως). Damit sind ἀγέννητος und γεννητός als τρόποι τῆς ὑπάρξεως bezeichnet, was unserm: „persönliche Proprietäten" entspricht.

So ist bei Didymus das Prädikat γεννητός = „gezeugt" im Einklang mit dem oben erwähnten ἐγεννήθη, und das Prädikat ἀγέννητος = ungezeugt festgestellt. Da außerdem Didymus das Wort ἀγέννητος Ketzern in den Mund legt[2], da er fernerhin berichtet, die Eunomianer teilen das „Unvergleichbar" und „Größer" dem Vater zu διὰ τὸ ἀγέννητον, dem Sohn aber das „Unähnlich" διὰ τὸ ἔχειν τὸ γεννητόν[3], da er endlich sich darüber aufhält, daß die Eunomianer die ἀγεννησία als die Wesenheit des Vaters bezeichnen[4], so leuchtet ein, daß von einer Unbekanntschaft des Didymus mit dieser Terminologie, wie Leipoldt sie annahm, keine Rede sein kann. Die These freilich, die Leipoldt durch diese irrtümliche Feststellung zu stützen suchte, nämlich daß Didymus und der Verfasser der Libri IV et V contra Eunomium nicht identisch sind, ist gleichwohl richtig.

Doch hat sich uns aus der sicheren Hinterlassenschaft des Didymus mit hinreichender Klarheit ergeben, daß er sowohl das ἀγέννητος = „ungezeugt" für den Vater, wie das ἀγένητος = „ungeworden" und das γεννητός = „gezeugt" für

[1] Fragment IX (M. 39, 1652 C). Als Seinsweise des Sohnes in der Trinität wird der τρόπος γεννήσεως bezeichnet in De Trin. II 1 (Ming. 112; M. 39, 448 C). Übrigens kehrt das γεννᾶσθαι als eigentümliche Seinsweise des Sohnes in De Trinitate immerfort wieder, siehe z. B. De Trin. I 9 (Ming. 6; M. 39, 280). — Leipoldt hält (S. 23) das angezogene Fragment für unecht, aber nur auf Grund eines Zirkelschlusses, weil nämlich darin eben ἀγέννητος-γεννητός als τρόποι τῆς ὑπάρξεως vorkommen, die Didymus sonst fremd sein sollen. Siehe dazu Funk III 320.

[2] De Trin. I 10 (Ming. 14; M. 39, 292 B).

[3] De Trin. I 16 (Ming. 38; M. 39, 332 A).

[4] De Trin. I 26 (Ming. 72; M. 39, 385 D).

den Sohn, endlich das ἀγέννητος ungeworden für den Heiligen Geist kennt[1].

§ 19.

Cyrillus von Alexandrien.

Zeitlich über den Rahmen des vierten Jahrhunderts hinausragend gehörten die Schriften dieses großen Patriarchen von Alexandrien doch noch in den Zusammenhang der bisher besprochenen Literatur herein, wenigstens was die trinitarische Frage betrifft. Es gibt sich das schon durch die ausdrückliche Bekämpfung arianischer und eunomianischer Lehrsätze kund, die in den dogmatischen und polemischen Schriften Cyrills einen ziemlich breiten Raum einnehmen. Die dogmatischen Anschauungen des Patriarchen stellen sich in manchen Punkten als Abschluß dogmengeschichtlicher Entwicklungen dar. Wir werden das auch teilweise in unserer Frage beobachten können; freilich wird in einigen Punkten der Eindruck wieder etwas weniger befriedigend sein. Allein hiefür ist zum Teil auch der Mangel einer vollkommenen Textausgabe verantwortlich. In allem aber schimmert der beinahe schulmäßig reflexive Charakter[2] der cyrillianischen Spekulation durch.

Die beiden ältesten dogmatischen Schriften des hl. Cyrillus sind der Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate[3], in 35 Thesen, λόγοι, eingeteilt, und die sieben Dialogi de Ss. Trinitate[4]. Diese beiden Werke sind es auch, die für uns vorzüglich in Betracht kommen.

So führt uns der Thesaurus sofort mit der ersten Abhandlung mitten in unsere Frage hinein: Cyrill bespricht die bekannte Frage der Arianer ἓν τὸ ἀγέννητον ἢ δύο?, die dazu dienen soll, den Sohn Gottes von dem ἓν ἀγέννητον, das die Orthodoxen

[1] Sollten die oben erwähnten und im Schlußparagraphen behandelten fünf Dialogi de S. Trinitate und die zwei Dialogi contra Macedonianos Didymus zugehören, so würde sich der Eindruck des terminologischen Fortschritts bei Didymus noch erheblich steigern.

[2] „Le plus scolastique de tous les Pères" nennt ihn J. Mahé. (DThC III 2526, Z. 6 v. u.). Richtiger würde man ihn vielleicht den Beginn der Scholastik in der Väterzeit nennen, wenn natürlich auch vorher schon reiche Ansätze zu scholastischer Behandlungsweise vorhanden waren. Siehe darüber Grabmann (Geschichte der schol. Meth. I 88 f).

[3] Ed. Aubert tom. V, pars I, 1—387.

[4] Ed. Aubert tom. V, pars I, 383—659.

selbstverständlich festhalten, zu trennen. Und in dieser Lösung dieses Problems sehen wir ihn vollständig in den Spuren seines großen Vorgängers Athanasius[1]. Mit Athanasius bezeichnet er ἀγένητος als φωνὴ ὁμώνυμος[2], deren verschiedene Bedeutungen vor allem klargestellt werden müssen. Gleich Athanasius unterscheidet er nun auch dreierlei ἀγένητα: „Das, was noch nicht geworden ist, aber werden wird, wie der Kahn aus dem Holz oder das Bild aus dem Erz. Wiederum heißt ἀγένητον das, was noch nicht geworden ist und auch nicht werden kann; so ist z. B. das Dreieck noch nie ein Viereck geworden und wird es auch nicht werden. . . . Wiederum heißt ἀγένητον das, was ist und besteht, aber nicht von einem andern geworden ist.“[3] Die letztere Bedeutung (ungeworden) nimmt Cyrill (gleich Athanasius) als die einzig in Betracht kommende an[4]. Damit aber, daß er in diesem Sinne nur ein ἀγένητον zugibt, ist vom Sohne nicht das γεγενῆσθαι ausgesagt. Dieser ist wie Gott aus Gott, so ἀγένητος ἐξ ἀγενήτου[5]. Als ἀγένητος λόγος ist er aber eins mit dem Πατὴρ ἀγένητος, weil die Natur ununterschieden ist[6].

Man darf wohl in dieser kategorischen Benennung des Sohnes als eines ἀγένητος Ungewordenen einen der Punkte erblicken, in denen der hl. Cyrill die erreichte Höhe der terminologischen Entwicklung bezeichnet. Denn keiner seiner Vorgänger, die den Sohn als ἀγένητος bezeichneten, hat dies in so oftmals wiederholter und prägnanter Weise getan: für Cyrillus ist das ausdrückliche ἀγένητον für den Sohn ein wahrer, wichtiger Lehrsatz. Daß Cyrill die Agenesie des Sohnes aus dessen γέννησις aus dem Vater herleitet, ist schon angedeutet worden. An unzähligen Stellen wird dies ausdrücklich hervorgehoben. Und auch hierin zeigt die Gotteslehre des hl. Cyrillus in der scharfen Ausprägung des Gedankens einen nicht zu verkennenden Fortschritt gegenüber den Vätern des vierten Jahrhunderts. Übrigens läßt sich bei

[1] De decr. Nicaenae synodi 28 (Montfaucon I 184; M. 25, 468 f) und Contra Arianos I 30 (Montfaucon I 343; M. 26, 73 C). Siehe oben bei Athanasius.

[2] Thes. Assertio 2 (Aub. V 1, 16 B; M. 75, 29 D f).

[3] Assertio 1 (Aub. V 11—12 A; M. 75, 24 A—B).

[4] Ebd.

[5] Ebd. (Aub. V 12 B u. C; M. 75, 24 B). [6] Ebd.

genauerer Betrachtung auch das Gottsein selbst als Begründung der Agenesie Christi bei Cyrillus feststellen. So wenn er sagt: „Der Heiland ist seiner Natur nach Herr und Gott, also nicht γενητός.“[1] Was aber das Hervorgehen aus dem Vater betrifft, so verfehlt Cyrillus nicht, auf das grundlegende Moment der anfangslosen Zeugung aufmerksam zu machen: „Gott, der ἀγέννητος ist, zeugt nicht in der Zeit und hat (deshalb!) keinen γενητός als Sohn, sondern wie er selbst ἄναρχος und ἀγέννητος (ungeworden) ist, so ist auch der Logos, der aus seinem Wesen hervorgeht, anfangslos, zeitlos und ἀγέννητος.“[2] „So, wie deshalb in Gott überhaupt nichts ἐπιγενητόν ist, so ist auch der Sohn nicht ἐπιγενητός.“[3] Daß der Sohn dem Vater auch in Bezug auf das ἀγέννητος ungeworden wesensgleich sein muß, illustriert Cyrillus mit dem biblischen Gleichnis von der Frucht, die nicht weniger gut (nämlich γενητός) sein kann, wenn der Stamm gut (ἀγέννητος) ist[4]. Auch wäre ja eine Erkenntnis des Πατὴρ ἀγέννητος aus einem υἱὸς γενητός unmöglich, im Widerspruch zur Lehre des Evangeliums und der Apostel[5]. Endlich ist das Nicht-γενητός-Sein des Sohnes die Bedingung für sein der Tätigkeit Gottes des Vaters gleichartiges Wirken[6].

In der Verwertung des Arguments von der σοφία θεοῦ, die auch nach den Arianern ἀγενήτως (= auf ungewordene Weise) in Gott sein soll und doch keine zwei ἀγέννητα bedingt[7], erkennen wir wiederum eine Erinnerung an Athanasius.

Aus der Wahrheit von der Agenesie des Sohnes ergibt sich für die Christologie des hl. Cyrillus der Satz, daß der im Fleische erschienene Gottessohn „auf unaussprechliche Weise unter uns Gestalt angenommen hat, nicht als γενητός unter den γενητοί,

[1] Thes. Assertio 32 (Aub. V 331 E; M. 75, 564 B). Ebenso De Trinitate dial. IV (Aub. V 520 D; M. 75, 888 B). Ebd. (Aub. 531 E; M. 908 A).

[2] Thes. Assertio 5 (Aub. 35 A—B; M. 60 D).

[3] Thes. Assertio 4 (Aub. 25 E f; M. 45 D). Den Ausdruck ἐπιγενητός im besonderen hat auch Epiphanius abgelehnt. Über den Zusammenhang des ἀγέννητον mit der Zeugung aus dem Vater siehe auch Assertio 5 (Aub. 24 E f; M. 60 C); Assertio 32 (Aub. 325 B; M. 553 A); Assertio 5 (Aub. 35 D; M. 61 D); In ep. ad Hebr. I 8 (M. 74, 960 A); Thes. Assertio 32 (Aub. 326 D bis E; M. 75, 556 A).

[4] Thes. Assertio 32 (Aub. 304 C—D; M. 517 B—C).

[5] In epist. II ad Cor. II 14 (M. 74, 925 B).

[6] De Ss. Trinitate dial. IV (Aub. V 541 B; M. 75; 921 D).

[7] Assertio 16 (Aub. 178 D; M. 301 A).

sondern als ἀγένητος (ungeworden) und Gott in einer φύσις γενητή καὶ πεποιημένη“ [1].

So gehört die Lehre vom υἱὸς ἀγένητος, dem ungewordenen Sohne, zum festen Bestand der Theologie des hl. Cyrillus. Bemerkenswert aber ist es, daß er mit derselben Sicherheit vom Heiligen Geiste nicht nur das γενητὸν εἶναι negiert[2], sondern ihn ausdrücklich als ἀγένητος (ungeworden) bezeichnet[3]. Man darf darin wohl auch die Antwort auf die pneumatomachischen Angriffe sehen.

Dieses ἀγένητον = ungeworden, das der Gottheit allein[4], niemals aber einem Geschöpfe, z. B. der Materie zukommt[5], tritt nun bei Cyrillus in einem interessanten Zusammenhang auf. Wir haben oben gesehen, daß Aëtius und Eunomius das ἀγέννητον = Ungezeugtsein = Ungewordensein des Vaters als seine Wesenheit erklärt haben, darunter aber zugleich das ἀγένητον (Ungewordensein) der Gottheit verstanden, damit also zugleich dem Sohn die Wesensgleichheit mit dem Vater und, da er als γεννητός ihrer Auffassung nach auch γενητός ist, die grundlegendste Eigenschaft der Gottheit absprachen.

Cyrillus geht nun auf die Frage der Wesensbezeichnung auch ein, meint aber — und das ist das Interessante — in dem Thesaurus, dessen 2., 3. und 31. Abhandlung sich mit dieser Frage im einzelnen beschäftigen, nicht das ἀγέννητον = ungezeugt als dasjenige, was angeblich Gottes Wesen bezeichnen soll, sondern das ἀγένητον = ungeworden. Das zeigt sich, von der manchmal recht trügerischen Schreibweise abgesehen, vornehmlich in der immer wiederkehrenden Erklärung, ἀγένητος sei nicht Wesenheit, sondern bedeute „μὴ ἔκ τινος αἰτίου γενέσθαι τὸν θεόν“ [6], „ὅτι οὐ γέγονεν“ [7], daß Gott nicht γενόμενος ist[8], daß er nicht γενητός ist[9], „τὸ μὴ γεγενῆσθαι“ [10] usw. Deshalb scheidet in dieser Besprechung der Gegensatz zwischen Vater und Sohn

[1] De Ss. Trinitate dial. IV (Aub. 530 E; M. 905 A).
[2] Thes. Assertio 34 (Aub. 363 E f; M. 616 D); ebd. (Aub. 345 E; M. 585 C).
[3] Ebd. (Aub. 360 A; M. 609 D); Contra Julianum III (M. 76, 652 A).
[4] Ebd. (Aub. 262 A; M. 444 D). [5] Contra Julianum II (M. 76, 584 A).
[6] Assertio 3 (Aub. V 17 C; M. 75, 33 A).
[7] Assertio 31 (Aub. 267 D; M. 75, 452 B).
[8] Assertio 3 (Aub. 18 E f; M. 36 B).
[9] Assertio 31 (Aub. 361 E; M. 444 C).
[10] Ebd. (Aub. 262 C; M. 445 B); ebd. (Aub. 263 A; M. 445 C); ebd. (Aub. 261 B; M. 444 B).

bis auf wenige Andeutungen vollständig aus, und auch die eunomianische Lehre von der vollständigen Gotteserkenntnis durch die ἀγεννησία, bezieht sich nicht mehr, wie bei Eunomius, primär auf das ἀγέννητον (= ungezeugt) des Vaters, sondern auf das ἀγένητον (= ungeworden) der Gottheit als solcher. Freilich hat, wie unten zu zeigen sein wird, Cyrillus sich auch gegen das ἀγέννητον des Vaters als Wesensbezeichnung gewandt, allein es bleibt ein Zeichen scharfer und klarer Auffassung des aufgeworfenen Problems, daß er die aëtianisch-eunomianische These nicht nur in ihrer vorliegenden Gestalt, sondern in ihrer Konsequenz erfaßt hat.

Auf die Gründe, die Cyrillus gegen das ἀγένητον als Wesensbezeichnung anführt, ist hier nicht einzugehen. Es sind zum Teil dieselben, wie sie schon die Kappadozier geltend gemacht haben, manche aber treffen wir hier auch erstmals an; für den Begriff des ἀγένητον als solchen bieten sie nichts Neues.

Dagegen ist für uns von sehr großem Interesse, was der Patriarch über das Verhältnis von γενητός und γεννητός, ἀγένητος und ἀγέννητος sagt. Denn daß er einen Unterschied macht, und zwar einen bewußten Unterschied, ersehen wir schon aus seiner kurzen Erklärung: „Wir werden vom Eingeborenen das γεγεννῆσθαι, nicht aber das γεγενῆσθαι aussagen.“ [1] Da erhebt sich nun die Frage, ob dieses γεγεννῆσθαι des Sohnes ihn wirklich in einen Gegensatz zu den Geschöpfen bringt, von denen ja auch das γεγεννῆσθαι durch Gott ausgesagt wird, mit andern Worten ob das γεγεννῆσθαι des Sohnes aus Gott wirklich etwas anderes ist, als das γεγενῆσθαι, ob sein γεννητόν auch tatsächlich verschieden ist vom γενητόν = κτιστόν. Und die Antwort lautet unbedingt: Ja. „Und — so erklärt Cyrillus — wo von den wirklichen Geschöpfen das ἐγέννησε ausgesagt wird, da gilt es nur in uneigentlichem, abgeschwächtem Sinn, und nicht naturhaft, während dem Logos allein die natürliche Verwandtschaft bleibt.“ [2] Noch aus einem anderen Grunde kann den Geschöpfen (genauer den Menschen) das γεγεννῆσθαι aus Gott zukommen: in der Gnadenordnung, insofern sie teilhaben am Υἱὸς γεννητός, nicht ihrer Natur entsprechend, sondern wegen ihrer Gemeinschaft mit dem Sohne im Vater[3]. Mit diesen bedeutsamen Worten ist jeder Verwechslung und Verwirrung durch das schon

[1] De Ss. Trin. dial. IV. (Aub. 531 A; M. 75, 905 B).
[2] Assertio 15 (Aub. V 164 E; M. 75, 277 B).
[3] In epist. ad Hebr. I 4 (M. 74, 956 B).

von Plato her bekannte γεννᾶσθαι für die Geschöpfe ein Ziel gesetzt: das „ἐγέννησε" gilt in Bezug auf die Geschöpfe in ebenso uneigentlicher Bedeutung, wie das „ἐκτίσθαι" vom Λόγος ἀγένητος nur in Bezug auf seine Menscheit gilt[1].

Γεννητός = gezeugt im eigentlichen Sinne gilt vom Logos. Denn er ist, immer ἀγένητος, γεννητῶς aus dem Vater hervorgegangen[2]. Und so besteht neben dem πατὴρ ἀγέννητος der υἱὸς γεννητός in einer Gottheit[3], und der ἀγέννητος und der γεννητός sind so gut wesensgleich, als Abel als γεννητός seinem πατὴρ ἀγέννητος Adam wesensgleich war[4]. Ἀγέννητος (ungezeugt) und γεννητός (gezeugt) sind wahre Proprietäten[5].

Dieses ist das ἀγέννητος, als dessen Bedeutung Cyrillus angibt „ὅτι μὴ ἐγεννήθη πρός τινος"[6]. Und auch von diesem ἀγέννητος = ungezeugt, wie von dem oben erwähnten ἀγένητος = ungeworden bemüht sich nun Cyrillus, zu zeigen, daß es keine Wesensbezeichnung darstellt, also auch keine Definition sein kann[7], und nicht, wie die Eunomianer wollen, stellvertretend für das Wort „Vater" eintreten kann[8]. Dies sucht Cyrillus auch dadurch zu erhärten, daß er zeigt, daß die beiden Begriffe sich gar nicht decken. „Denn wenn etwas Vater ist, so ist es deshalb noch nicht immer und überall ἀγέννητον; ebenso, wenn etwas ἀγέννητον ist, muß es deshalb noch nicht Vater sein." Sonst müßten, so unzählig viele Väter es gibt, diese alle auch ἀγέννητοι sein. Anderseits kommt das ἀγέννητον allem dem zu, was nicht durch γέννησις ins Sein getreten ist. So ist ἀγέννητος gar keine eindeutige Bezeichnung[9].

[1] Thes. Assertio 15 (Aub. 164 E; M. 75, 277 B).

[2] Contra Julianum II 66 (M. 76, 601 D); Thes. Assertio 32 (Aub. 329 C; M. 75, 560 B); ebd. Assertio 10 (Aub. 79 C; M. 132 B u. C).

[3] Ebd. Assertio 10 (Aub. 77 D; M. 128 D).

[4] Ebd. Assertio 9 (Aub. 67 E; M. 112 C—D).

[5] De Ss. Trin. dial. II (Aub. 419 C—D; M. 75, 717 A).

[6] Ebd. (Aub. 420 D; M. 75, 720 A); ebd. (Aub. 426 E; M. 729 A); ebd. (Aub. 428 B—C; M. 732 B); ebd. (Aub. 429 A; M. 732 D); ebd. (Aub. 429 B; M. 733 A); ebd. (Aub. 432 C; M. 737 D).

[7] De Ss. Trin. dial. II (Aub. V 424 D; M. 75, 725 B); ebd. (Aub. 425 D; M. 728 A); ebd. (Aub. 426 B; M. 728 C); ebd. (Aub. 426 E; M. 729 A); ebd. (Aub. 427 B; M. 729 B); ebd. (Aub. 430 A; M. 733 D); mit Bezug auf das Substantiv ἀγεννησία: ebd. (Aub. 434 A; M. 741 B).

[8] Thes. Assertio 31 (Aub. 264 A—B; M. 75, 448 B—C).

[9] De Ss. Trin. dial. II (Aub. 420 A—B; M. 75, 717 C); ebd. (Aub. 427 D; M. 729 D); ebd. (Aub. 429 E f; M. 733 C—D).

Und deshalb mag man den Vater ἀγέννητος nennen; aber nicht deswegen ist er ἀγέννητος, weil er Vater ist, sondern weil er aus keinem gezeugt ist[1]. Besser aber als der Name ἀγέννητος, den Christus selbst nie gebraucht, ist der Name „Vater", wie ihn Christus uns genannt hat[2].

Diesen letzten Gedanken hat Cyrillus schon am Anfang des Thesaurus ausgesprochen gegenüber dem Worte ἀγένητος. Und zwar erkennen wir hier wieder die Gedanken und die Argumentation des hl. Athanasius, wenn Cyrill sagt: „Der Name ‚Vater' schließt notwendig den Gedanken an den Sohn in sich. . . ., der Name ἀγένητος aber, welcher sagt, daß Gott nicht geworden ist, erinnert uns dadurch an den Gegensatz zu den γενητά. Denen, die recht glauben wollen, ist aber die Kenntnis der heiligen Dreifaltigkeit notwendig. Wenn nun der, welcher ‚Vater' sagt, auf den Sohn, dessen Vater er ist, schaut, wer ihn aber ἀγένητος nennt, auf die γενόμενα schaut, denen mit Recht der Ungewordene gegenübergestellt wird, so ist es doch viel besser, von dem aus Gott zu benennen, von wo aus die Kenntnis des Sohnes ausgeht, als von wo die Erinnerung an die Geschöpfe auftaucht, die nichts zur Kenntnis der heiligsten Dreifaltigkeit beiträgt."[3] Cyrillus führt das Argument unabhängig von Athanasius, aber auch in bekannten Gedankengängen noch weiter, indem er bemerkt, daß „der, welcher Πατὴρ sagt, Gott von dem aus bezeichnet, was er ist; wer aber ἀγένητος sagt, von dem, was er nicht ist: denn er ist Vater des Sohnes, γεννητός aber ist er nicht." Die Folgerung ergibt sich von selbst.

Wir sehen auch hier wieder, wie Cyrillus in getrennten Gedankengängen behandelt, was ursprünglich im Sinne der von ihm bekämpften Häretiker in eins zusammengeflossen war. Freilich ist es an manchen Stellen seiner Schriften schwer, zu sagen, ob er ἀγένητος oder ἀγέννητος meint. Der Zusammenhang läßt häufig beide Möglichkeiten offen, weil eben die zu widerlegenden Häretiker selbst nicht getrennt haben. Im allgemeinen aber steht man unter dem Eindruck, daß Cyrillus sich jederzeit über den Unterschied zwischen ἀγέννητος und ἀγένητος Rechenschaft gegeben hat.

[1] Ebd. (Aub. 420 E; M. 720 A).
[2] Ebd. (Aub. 421 E; M. 720 D—721 A).
[3] Thes. Assertio 1 (Aub. 13 C—D; M. 26 D—27 A).

Schluß.

Im Vorstehenden wurde versucht, ein Bild der Entwicklung des Agennesie-Begriffes vornehmlich während des vierten Jahrhunderts an der Hand von Einzelnachweisen zu geben. Eine gerade, gleichmäßig voranschreitende Linie ließ sich hiebei nicht aufzeigen. Das liegt in der Natur der Sache. Ausdrucksformen, die dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entnommen sind, und bei deren Anwendung in der wissenschaftlichen Erörterung nur auf mehr oder minder scharfe Fassung zu achten ist, werden immer die Schwankungen in der Bedeutung aufweisen, die sich ergeben, sobald ein Wort in verschiedenem Verständnis angewendet werden kann. Und wenn nun solche Ausdrucksformen zu kennzeichnenden Elementen theologischer Lehren gemacht werden, so versteht es sich von selbst, daß die Unsicherheit auch hier, in der wissenschaftlichen Terminologie noch nachklingt und Verwirrung stiftet. Dazu kommt das im Vorstehenden gekennzeichnete Bestreben der hervorragendsten Häretiker des vierten Jahrhunderts, auf Grund der theoretisch vollzogenen Identifizierung von ἀγένητος und ἀγέννητος den γεννητός unter die γενητά einzureihen, was praktisch die weitgehendsten Vertauschungen von ἀγένητος und ἀγέννητος, γενητός und γεννητός, γεγενῆσθαι und γεγεννῆσθαι, γένεσις und γέννησις zur Folge haben mußte.

Solange also diese Faktoren, das aus dem Altertum überkommene Schwanken zwischen γεννᾶσθαι im engeren und weiteren Sinn, und das positive Bestreben der Arianer und Eunomianer, jedes γεννᾶσθαι als γίγνεσθαι zu behandeln, wirkten, solange war es schwer, zu einer klaren und reinlichen Scheidung der verschiedenen Termini zu gelangen, mochten auch die Begriffe, die sich dahinter verbargen, schon längst eindeutig bestimmt sein.

Trotzdem konnten wir eine langsame Aufwärtsbewegung, namentlich in der unbefangen angewandten Terminologie verfolgen. Es ließen sich sogar gegen Ende des vierten Jahr-

hunderts ganz bestimmte, klare, bewußte Unterscheidungen nachweisen (Epiphanius, Didymus), die mit einer durchweg zu beobachtenden terminologischen Klarheit in dem Schrifttum dieser letzten Jahrzehnte harmonierten. Aber es bleibt doch bezeichnend, daß in all den Schriften dieser Zeit, die uns heute vorliegen — und die verloren gegangenen werden hievon nicht abweichen — niemals mit klaren, ausdrücklichen Worten von dem Unterschied zwischen der Schreibart mit einem ν oder mit zwei νν geredet wird. Dies geschieht erst im fünften Jahrhundert. Erstmals kann es nachgewiesen werden in einer Schrift des Häretikers Nestorius, der mit Bezug auf Matth. I 20 sagt, es sei gleichgültig, ob man γεννηθέν hier mit einem ν oder mit zwei νν schreibe, und später beifügt, das γεννητός mit einem ν bezeichne den Sohn als Geschöpf des Heiligen Geistes[1].

Ebenso findet sich eine genaue Bezeichnung der zwei νν in einer Schrift, die irrtümlicherweise den Namen des hl. Athanasius trägt. Die Stelle lautet: „Der Vater ist ἀγέννητός, der Sohn γεννητός mit zwei νν, der Heilige Geist ἐκπορευτός."[2]

An dieser Stelle schalten wir noch kurze Angaben über eine pseudoathanasianische Schriftengruppe ein, die zurzeit vorwiegend für das fünfte Jahrhundert in Anspruch genommen wird, ohne daß jedoch die Autorenfrage gelöst wäre. Es sind die oben schon (bei Didymus) erwähnten pseudoathanasianischen Dialogi de Sancta Trinitate und Contra Macedonianos[3]. Wir finden in ihnen sehr eingehende terminologische Untersuchungen über unser ἀγέννητος, wie sie im allgemeinen dem vierten Jahrhundert doch noch fremd zu sein pflegen. „Γεννητόν ist das, was einen Vater hat, ἀγέννητον das, was keinen Vater hat."[4] „Ἀγένητον ist das, was keinen Schöpfer hat."[5]

[1] Nestorius, „Die Erklärung der Lehre" in Nestoriana ed. Loofs 285 f.

[2] Bei M. 26, 1605 A.

[3] Unter den Werken des hl. Athanasius (Montfaucon III 407—491; M. 28, 1115—1338). E. Stolz versprach in der Tübinger theol. Quartalschrift 87 (1905) 395 f, Anm., den Nachweis zu liefern, daß sie Didymus zugehören; Harnack hält auch in der neuesten Auflage seiner Dogmengeschichte (DG II[4] 189, Anm. 1) Maximus Confessor für den wahrscheinlichen Verfasser. Gegen Didymus ist auch M. G. Bardy (Didyme l'Aveugle, siehe Literaturverzeichnis) und dessen Rezensent in der RHE 12 (1911) 605, der für das fünfte Jahrhundert plädiert.

[4] Dial. I 13 (Montfaucon III 415; M. 28, 1137 C—D). [5] Ebd.

„Der Vater ist ἀγέννητος und ἀγένητος", jedoch „ist das ἀγένητον keine Eigentümlichkeit des Vaters, sondern dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste gemeinsam"[1]. „Ἀγένητος nenne ich auch den Sohn, nicht aber ἀγέννητος."[2] Und auf die einem Anomöer in ganz richtigem Verständnis für den anomöischen Standpunkt in den Mund gelegte Frage, ob denn ἀγένητον und ἀγέννητον verschiedene Dinge seien, antwortet der „Orthodoxus" absolut bejahend und erklärt dann γεννητόν als „das aus der ὑπόστασις Gezeugte", das γενητόν aber stamme „aus der Machtvollkommenheit des Schöpfers"[3]. Interessant ist die Feststellung, daß, weil ἀγέννητον bedeutet: „das keinen Vater Habende", auch der Heilige Geist ἀγέννητος sei, daß also das ἀγέννητον kein ἴδιον des Vaters darstelle, ebensowenig, wie ἀγένητον[4]. — Die Dialoge gegen die Mazedonianer lehren in Übereinstimmung damit, daß das ἀγένητον dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist zukomme[5].

Von Theodoret von Cyrus ist zwar keine ausdrückliche Erklärung über ἀγέννητον mit einem ν oder zwei νν anzuführen, aber eine sehr interessante Äußerung, auf die schon früher hingewiesen worden ist. Theodoret berichtet von dem Gnostiker Saturnilus, dem die anderen Quellen den Lehrsatz vom σωτὴρ ἀγέννητος, auf den Mangel der menschlichen Geburt bezogen, zuschreiben, er habe den Heiland nicht nur ἀγένητος, sondern auch ἀγέννητος genannt. Dieses ἀγέννητος bezieht Theodoret dann auf die Abwesenheit der göttlichen Zeugung und konstruiert dem Saturnilus einen Widerspruch zwischen dieser Behauptung und der Annahme der Vaterschaft Gottes gegenüber Christus[6]. Hierin hat er Unrecht. Uns aber interessiert dabei mehr, daß Theodoret hier „unter dem Einfluß des späteren fixierten kirchlichen Sprachgebrauchs"[7] zwischen ἀγένητος und ἀγέννητος trennt, was seine Vorlage offenbar nicht tut.

Als Zeichen der vollendeten terminologischen Entwicklung ist die vielgenannte Stelle bei Joannes Damascenus im

[1] Ebd.; auch I 19 (Montfaucon III 418; M. 28, 1145 B).
[2] I 18 (Montfaucon III 418; M. 28, 1145 A).
[3] Ebd.
[4] I 13 (Montfaucon III 415; M. 28, 1137 C—D).
[5] Dial. I contra Mac. 20 (Montfaucon III 487; M. 28, 1328 B).
[6] Haeticar. fabul. comp. I 3 (Schulze IV 290 f; M. 83, 348 B).
[7] Möller 350.

ersten Buche seiner Schrift „De fide orthodoxa“ [1] anzuführen, wo er sagt: „Der Sohn besitzt alles, was der Vater hat, ausgenommen die ἀγεννησία, welche nicht einen Wesensunterschied, noch die Bezeichnung der (göttlichen) Würde (als solcher — vgl. Eunomius!) darstellt, sondern die Existenzweise (τρόπος τῆς ὑπάρξεως).“ (Folgt das bekannte Beispiel von Adam = ἀγέννητος, Seth = γεννητός, Eva = ἐκπορευτή). . . . „Man muß nämlich wissen, daß das ἀγένητον mit einem ν geschrieben das Unerschaffene, nämlich das Nichtgewordene bedeutet, das ἀγέννητον aber, mit zwei νν geschrieben, das Nichtgezeugte bezeichnet. Nach der ersten Bedeutung nun unterscheidet sich Wesenheit von Wesenheit; denn eine andere ist die ungeschaffene Wesenheit, d. i. ἀγένητον mit einem ν, eine andere die γενητή d. h. κτιστή. Nach der zweiten Bedeutung ist Wesenheit von Wesenheit nicht verschieden, denn bei jeder Art von Lebewesen ist die erste Hypostase ἀγέννητος, nicht aber ἀγένητος.“ . . . Im folgenden werden dann das ἀγέννητον, das γεννητόν und das ἐκπορευτόν als „ἰδιώματα“ den drei göttlichen Personen zugeschrieben[2].

Man sieht, daß hier die volle Klarheit und Sicherheit erreicht ist. Es ist nun interessant, zu bemerken, daß die eben angezogene Stelle ein kleines Stückchen aus einer langen dogmatischen Abhandlung darstellt, die den größten Teil des ersten Buches De fide orthodoxa des hl. Johannes von Damaskus bildet und zugleich beinahe wörtlich mit einer Abhandlung De Trinitate übereinstimmt, die irrtümlicherweise unter die Werke des hl. Cyrill von Alexandrien eingereiht worden ist[3]. Nun haben Fabricius (der selbst auf ältere Autoren verweist)[4] und nach ihm viele andere[5] erklärt, dieses pseudocyrillianische Werk sei tatsächlich ein Werk des Damaszeners, das allerdings zum großen Teil aus Schriften Cyrills von Alexandrien zusammengestellt sei. Wie sich dies mit der Tatsache verträgt, daß sich viele Seiten hindurch wörtlich dasselbe in De fide orthodoxa findet, ist hier nicht zu untersuchen. Unsere eben angeführte

[1] Ed. Lequien (siehe Ausgabenverzeichnis).

[2] De Fide orthodoxa I 8 (Lequien I 135 B—136 A; M. 94, 817 A bis 820 A). Dieselbe ausdrückliche Unterscheidung in lib. IV 7 (Leq. I 257 f; M. 94, 1113 B—C).

[3] De sacrosancta Trinitate VIII (M. 77, 1136 D—1137 A).

[4] Bibliotheca graeca IX 571 u. 698.

[5] S. u. a. Fessler-Jungmann, Instit. Patrol. II 2, 79.

Stelle ließ sich im einzelnen jedenfalls bei Cyrillus von Alexandrien nicht nachweisen, wenn es auch nach den von der Wende des 4. u. 5. Jahrhunderts mitgeteilten Zeugnissen glaubhaft erscheinen muß, daß nicht erst Joannes Damascenus bzw. seine Zeit in dieser Weise auf den orthographischen Unterschied zwischen ἀγένητος und ἀγέννητος aufmerksam gemacht hat[1].

Ein Gedanke drängt sich dem Beobachter der Kämpfe um ἀγέννητος, namentlich in der eunomianischen Periode, immer wieder auf. Eunomius hat die Agennesie als Gottes Wesenheit bezeichnet und die Kirchenväter, die ihn bekämpft haben, sind immer wieder darauf zurückgekommen, dies als einen seiner Hauptirrtümer zu brandmarken[2]. Es war auch gar nicht anders möglich. Aber man muß es geradezu als ein unglückliches Verhängnis bezeichnen, daß Eunomius, wie schon oben angedeutet wurde, auf dem Wege eines Sophisma zum ἀγέννητον (= ungezeugt) des Vaters als göttlicher Wesensbezeichnung kam, anstatt zum ἀγένητον (= ungeworden), das an sich aus seinen Prämissen sich ergab. Freilich wäre die Ungewordenheit als solche noch nicht Wesensbezeichnung Gottes, und namentlich nicht mit der törichten eunomianischen Unterstellung der vollständigen Begreifbarkeit des Wesens Gottes mittels des Begriffs der Agenesie (Agennesie). Allein welch kurzer Weg ist von dem negativen Attribut des ἀγένητος, der Agenesie, zur Eigenschaft der Aseität, die nach der vorherrschenden Überzeugung der Theologen die Grundeigenschaft, die metaphysische Wesensbestimmung Gottes darstellt! Die widersprechendsten Ansichten sind im Verlaufe der dogmengeschichtlichen Entwicklung über

[1] Letztere Annahme hielt Bilz (Die Trinitätslehre des Joan. Damascenus 50) bei Besprechung der oben zitierten Stelle De fide orth. I 135 für wahrscheinlich. — Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß Fabricius mit seiner Bemerkung betr. der Autorschaft der fraglichen Abhandlung den Petavius, auf den er sich ausdrücklich beruft, falsch verstanden hat. Petavius sagt (De trin. V 1, 17, 264) von diesem Werk: „Nihil aliud, praeter excerpta Joannis Damasceni continet.“ Faßt man „Joannis Damasceni“ als genitivus obiectivus (nicht mit Fabricius als gen. subiectivus), so heißt es „Exzerpte aus Johannes Damascenus“. So wäre die Entstehung des Werkes etwas mehr dem vorliegenden Tatbestand kongruent. Auf unsere oben ausgesprochene Ansicht gegen die Priorität des Joan. Damascenus in unserer Frage hat dies keinen Einfluß; sie ruht auf einem anderen Grunde.

[2] Eine vorzügliche Besprechung der ganzen Kontroverse über das ἀγέννητον als Wesensbezeichnung hat Petavius gegeben. (De Trinitate V, cap. u. 3, S. 266—274).

die eigentliche Wesensbezeichnung Gottes laut geworden, von dem nominalistischen cumulus omnium perfectionum bis zur intellectio subsistens mancher Thomisten. Näher als diese alle war schon Dionysius von Alexandrien der Wahrheit gekommen, von dem wir den Ausspruch mitteilen konnten, daß die ἀγεννησία (= Ungewordenheit, gegenüber der Materie) das Wesen Gottes darstelle. Dadurch, daß besonders die Jungarianer inkonsequenterweise (freilich für ihre Zwecke gut ausgedacht) der ἀγεννησία des Vaters diese Ehre der metaphysischen Wesensbestimmung vindizierten, haben sie die Aufmerksamkeit namentlich der kappadozischen Väter von eben diesem Problem der Wesensbestimmung Gottes abgelenkt (bzw. nur negativ zur Bestreitung des Irrtums gedrängt) und anderseits zur nachdrücklichen Betonung der Agennesie (= Ungezeugtheit) als Proprietät des Vaters veranlaßt.

Damit wurde letzteres Moment schließlich in der ἀγέννητος-Frage das dominierende, so daß im selben Maße, wie das ἀγέννητον als ἰδίωμα τοῦ Πατρός an Bedeutung in der Literatur zunahm, das ἀγένητον als göttliche Eigenschaft der Ungewordenheit zurücktrat[1]. Der lateinischen Theologie, die ja mit der Zeit die Führung übernahm, mußte ohnehin das ingenitum als „ungeworden" immer befremdender klingen, infectum verschwindet nahezu vollständig; und in den späteren, namentlich dem scholastischen Schrifttum ist das ingenitum als Proprietät des Vaters ein Begriff, über dessen Anwendung gar keine Unklarheit mehr herrscht.

Die terminologische Festlegung des ἀγέννητον als persönlicher Proprietät des Vaters hat aber noch eine weitere Folge gehabt. Der hl. Augustinus sagt bei Besprechung des Verhältnisses zwischen ingenitum und genitum: Quod ergo dicitur ingenitus, hoc ostenditur, quod non sit filius; sed genitus et ingenitus commode dicuntur, filius autem latine dicitur, sed infilius

[1] Eine Ausnahme bildet noch Pseudo-Dionysius Areopagita (De divinis nominibus IX 4; M. 3, 912 C), der vier Bedeutungen von ἀγέννητον angibt: 1. τὸ μήπω γενόμενον, 2. τὸ ἀτελείωτον, 3. τὸ ὑπὸ τοῦδε ἢ τόδε μὴ γενόμενον, 4. τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν, und im Gegensatz zu allen diesen Gott ἀγένητος nennt ὥσπερ παναγένητον καὶ ἀπολύτως ἀγένητον. Ihm folgt sein Commentator, der hl. Maximus Confessor in den Scholien zu dieser Stelle (M. 4, 372 C—373 C), der aber zwischenhinein dieses ἀγένητον (er schreibt ἀγέννητον) mit dem ἀγέννητον des Aëtius und Eunomius verwechselt.

ut dicatur, non admittit loquendi consuetudo[1]. Das ist richtig, darf aber nicht in alle Konsequenzen verfolgt werden. Denn non filius ist auch der Heilige Geist. Nirgends aber[2] hatten wir Gelegenheit, eine Stimme anzuführen, die den Heiligen Geist ἀγέννητος genannt hätte. Wohl aber haben wir gesehen, wie der hl. Basilius auf das pneumatomachische Trilemma: „Entweder ist er (der Heilige Geist) ἀγέννητος oder γεννητός. Ist er ἀγέννητος, so ist er Vater; wenn γεννητός, dann Sohn; wenn aber keines von beiden, dann κτίσμα" antwortet, ohne im mindesten daran zu denken, den Heiligen Geist ἀγέννητον zu nennen[3]; er hat sich im Gegenteil ausdrücklich dagegen verwahrt, den Heiligen Geist als ἀγέννητος zu bezeichnen[4]. Wir sahen, daß vom hl. Hilarius dasselbe gilt[5], daß auch der hl. Gregor von Nazianz den Heiligen Geist in Bezug auf die ἀγεννησία sich vom Vater unterscheiden läßt[6]. Die Ablehnung des ἀγέννητον für den Heiligen Geist, von dem doch alle Kirchenväter gesagt haben, er sei nicht γεννητός, da nur ein Μονογενής sein kann, war eine allgemeine und bewußte. Theodoret versuchte sich über den Grund dieser Ablehnung Rechenschaft zu geben, fand aber nur die Tatsache, daß auch die Schrift davon schweigt. Viel besser gibt der hl. Augustinus darüber Auskunft: Cum Spiritum Sanctum genitum non dicamus, dicere tamen non audemus ingenitum, ne in hoc vocabulo vel duos patres in illa Trinitate vel duos qui non sunt de aliquo quispiam suspicetur. Pater enim solus non est de alio, ideo solus appellatur ingenitus, non quidem in Scripturis, sed in consuetudine disputantium[7]. Es ist nicht zu verkennen, daß hierin ein gewisser Widerspruch gegenüber seiner oben angeführten Erklärung liegt. Oder vielmehr, die oben gegebene Erklärung (ingenitus — non filius) ist, so sehr sie auch den Aussprüchen der griechischen Väter entspricht[8], doch nur etymologisch genügend, während im Sprach-

[1] De Trin. V 7 (M. Scr. lat. 42, 915).

[2] Abgesehen etwa vom ersten pseudoathanasianischen Dialog de S. Trinitate (siehe oben).

[3] Siehe oben S. 78.

[4] So S. 78 und besonders S. 83.

[5] Siehe oben S. 68.

[6] Siehe oben S. 99.

[7] De Trin. XV 26 (M. 42, 1095).

[8] Vgl. des hl. Athanasius: μὴ ἔχων πατέρα (siehe oben S. 62) und das innascibilis beim hl. Hilarius (oben S. 66).

gebrauch das ἀγέννητον, soweit es sich auf die göttliche Ungezeugtheit bezieht, immer mit dem Begriffe des ἄναρχον (= anfangslos) und ἀναίτιον (= ursprungslos) verbunden ist[1] und damit sich im Sprachgebrauch restlos mit dem Begriffe vollständiger und allseitiger Ursprungslosigkeit deckt. So konnte das ἀγέννητον zur persönlichen Eigenschaft des Vaters werden, hinausgehoben über den Charakter einer bloßen Verneinung des Gezeugtseins zum wirklichen Ehrenvorzug (ἀξίωμα) desjenigen, der als erste Person in der Trinität das Ausgangsprinzip sowohl der γέννησις, wie auch der ἐκπόρευσις darstellt. So lautet die endgültige Formulierung, wie sie seit dem Ende des vierten Jahrhunderts maßgebend geworden ist: Der Vater ist ἀγένητος καὶ ἀγέννητος, der Sohn ἀγένητος καὶ γεννητός, der Heilige Geist ἀγένητος καὶ ἐκπορευτός. Die spekulative Durchdringung und Begründung dieser Lehre blieb der Scholastik vorbehalten.

[1] Vgl. die Äußerung des hl. Basilius: „ἀγέννητον nennt man das, was keine ἀρχή und keine αἰτία τοῦ εἶναι hat (siehe oben S. 82); ebenso Basilius c. Eun. I 15 (Garn. I 227 D; M. 29, 548 A).

Namenregister.

bel 131.
braham 45.
cacius 50.
dam 23 86 98 131 136.
damantius 15.
ëtius 29 47 69—72 73 74 77 92 112 114 115 116 129 138.
lbertz 73 84 92.
lexander von Alexandria 25 28 31 50—54 83.
lexandria 25 50.
mbrosius 55.
nastasius von Antiochien 24.
ncyra 47 78.
ntiochia 43 44.
pelles 15.
postolische Konstitutionen 11.
rchelaus von Carcharae 103 105.
ristides 12.
ristoteles 2 4 6 18 26 56 74 93.
rius 25—29 32 34 46 51 52 54 114.
rnobius 5 64.
sterius 28 31—32 34 57 61.
thanasius 2 10 21 22 27 28 29 31 32 37 43 44 49 50 54—63 66 78 98 115 122 127 128 132 134 139.
thenagoras 12.
tzberger 22 63.
ubert 126.
ugustinus 138 139.
vitus 21.

Baltzer 67.
Bardenhewer 16 19 31 52 57 64 104 106 109 123.
Bardy 100 122 134.
Basilicus 15.
Basilides 13.
Basilius von Ancyra 47 48 49 56.
Basilius der Große 73 77—84 86 87 88 89 90 91 94 99 100 102 120 122 138 140.
Bauer 12.
Beeson 13 103 104.
Bekker 15 108.
Beuzart 17.
Bilz 137.
Bonwetsch 18 23.
Brandt 5.

Caillau 94.
Camerarius 38.
Cassiodor 19.
Celsus 20.
Cerdon 14.
Christus 10 12 21 39 52 58 59 62 75 78 80 82 91 101 115 124 128 132.
Cicero 4.
Claudianus Mamertus 1.
Clémencet 94.
Clemens von Alexandria 5 18 19 52.
Cohn 8.
Constantinopel 50.
Constantinus 29.
Constantius 50 68.
Cyrillus von Alexandrien 126—132 136 137.
Cyrillus von Jerusalem 109—110.

Didymus 100 122—126 134.
Diekamp 70 72 73 74 77 80 84 89 90 91 92.
Dindorf 111 112.
Diodorus Siculus 3 7.
Diodorus von Tarsus 107—109 120.
Dionysius von Alexandria 22 51 138.
Dionysius von Halicarnassus 7.
Dionysius von Rom (Papst) 22 51.
Dittrich 22.
Dorner 27 51.
Dorotheus von Antiochien 35.

Ehrhard 15.
Elias von Kreta 97.
Engelbrecht 1.
Engelhardt 10 11.
Epiphanius von Salamis 13 14 21 28 33 47 48 51 70 72 104 110—116 124 128 134.
Eunomius 29 41 47 69 70 72—77 79 80 82 84—93 96 97 101 102 112 129 130 136 137 138.
Eusebius von Alexandria 40.
Eusebius von Caesarea 15 20 22 25 33 34 35—40 42 44 48.
Eusebius von Emesa 40 42 83.

Eusebius von Nicomedia 27 29—31 32 46 51.
Eustathius von Sebaste 78.
Eva 23 136.

Fabricius 136 137.
Fausset 64.
Faye, de 18.
Feder 64.
Feltoë 22.
Feßler 136.
Flemming 10.
Flora 14.
Funk 9 10 59 100 108 120 122 125.

Gaisford 35.
Gallandi 41.
Garnier 3 73 77 79 100
Gaudentius 16.
Gelasius 10.
Georgius von Laodicea 48.
Gesner 5.
Grabmann 126.
Gregor von Nazianz 49 94—100 139.
Gregor von Nyssa 42 69 70 73 74 76 77 78 79 84—94 96 98 100.

Hagemann 25 28 33.
Harnack 14 15 25 26 30 31 35 49 51 69 74 108 120 134.
Hartel 64.
Hefele 27 30 38 50.
Hegemonius 103—105.
Hennecke 12.
Heracleon 14.
Heraclit 18.
Hermogenes 15.
Hesiod 8.
Hieronymus 21.
Hilarius von Poitiers 28 43 45 46 47 48 56 63 bis 68 139.
Hilgenfeld 12 13 15.
Hippolytus 12 13 15 16 17 18.
Holl 79 83.
Hoss 54 57.
Huetius 22.

Ignatius von Antiochien 9 59 115 124.
Irenaeus von Lyon 12 13 14 16 17.
Isaias 37 95.

Jakob (Patriarch) 45.
Joannes (Apostel) 19 33 34 119.
Joannes Chrysostomus 116 bis 120.
Joannes Damascenus 135 bis 137.
Julius (Papst) 33 34.
Jungmann 136.
Justinus (Gnostiker) 13.
Justinus Martyr 10 11 16 122.

Karpokrates 13.
Kessler 13 104.
Klose 73.
Klostermann 33 38.
Koetschau 20.
Kolarbasos 13.
Kritolaos 8.
Kroymann 13 15.
Kuhn 10 21 22 27 38 51.
Kunze 17.
Kyzikos 73.

Lactantius 5 6.
Lagarde 15 17 105 106.
Leipoldt 122 125.
Lequien 136.
Lightfoot 2.
Loofs 26 33 34 35 134.
Lucian 25 26 31 33 35 42 50 70.
Lucifer von Calaris 64.

Maffei 47.
Mahé 126.
Mai 24.
Mailand 45.
Mangey 8.
Mani 13 104 106.
Marcellus von Ancyra 9 32—35 38 39 44 45 46 115.
Marcion 14 20.
Marcus (Gnostiker) 15.
Marcus von Arethusa 49.
Maria 114.
Marius Victorinus 30 51.
Marx 13.
Massuet 12 17.
Maximus Confessor 134 138.
Mazon 72.
Megethius 15.
Methodius von Olympos 23—24.
Migne 36 111.
Mingarelli 123.
Möhler 14 20 23 32 51 56.
Möller 10 12 13 15 18 20 135.
Mommsen 15.
Montfaucon 29 54 117.
Moses 8.

Nestorius 134.
Nice 50.
Nicomedia 28.
Noëtus von Smyrna 17 18.
Novatian 64.

Oedipus 2.
Oehler 28 87 111.
Oracula Sibyllina 6.
Origenes 19—22 23 36 37 52 113 115 124.
Otto 11 120 121.

Pamphilus 21 36.
Paris 64.
Parmenides 5.
Parmentier 25 27.
Paulinus von Tyrus 30.
Paulus (Apostel) 32 118 124.
Paulus von Samosata 25 33 44.
Peraten 13.

Octavius 1 2 21 53 111 137.
Pfättisch 11.
Philastrius 13.
Philippopolis 43 44.
Philo 7—9 19 26.
Phoebadius von Agennum 64.
Photinus von Sirmium 45 46.
Photius 15 108.
Plato 2 4 6 8 10 11 12 18 19 26 131.
Plutarch 3 7.
Pommrich 12.
Potitus 15.
Prantl 4.
Praxeas 18.
Preuschen 20.
Pseudo-Dionysius Areopagita 138.
Pseudo-Justin 120—122.
Ptolemaeus 14.

Reading 29.
Redepenning 20 21.
Reifferscheidt 4.
Rhodon 15.
Rimini 50.
Rom 45.
Rufinus 15 16 20 21 22.
Rupp 74.

Sabellius 22 39 46.
Sande-Bakhuizen, van de 15.
Saturnilus 12 135.
Schultz 20.
Schulze 18 69.
Schwane 22 35 51 89.
Schwartz 12.
Secundus 13.
Seleucia 50.
Serapion von Thmuis 105—106 123.
Seth 23 98 136.
Sethiten 13.
Simon 13.
Sirmium 45.
Socrates 29 31 42 45 46 50 69 70 72 73.
Sophocles 2.
Sozomenus 29 42 70 73.
Stähelin 13.
Stählin 18.
Stallbaum 2.
Stoa 18.
Stolz 122 134.
Stülcken 54 55.
Suicer 2.

Tatian 12.
Tertullian 4 5 10 14 15 64.
Theodoret von Cyrus 13 17 25 27 29 30 31 37 51 52 69 73 135 139.
Theodosius 92.
Theophilus von Antiochien 6 12 15.
Thilo 40.
Timaeus der Lokrer 2.
Titus von Bostra 106—107.
Touttée 109 110.
Turbo 104.

Uhlhorn 15.

Valentinus 13 14.
Valesius 29.

Waitz 15.
Weizsäcker 10 11.
Wendland 8.
Willmann 29.
Wissowa 4.

Wort- und Sachregister.

Wörter, die nahezu auf jeder Seite wiederkehren, wie Gott, Sohn usw., sind nicht in das Register aufgenommen.

Abgrund 106.
ἀγεννητογενής 51.
ἄγραφος (schriftfremd) 33 48 49 58 68 77 94 101 112 115.
Äonen 14 18 36.
ἀΐδιος 6 28 79 82 87 119.
ἄκτιστος 7 58 115 116.
ἄναρχος 18 28 32 39 40 44 46 53 59 61 79 85 89 94 95 96 99 119 128 139.
Apostel 106.
ἄφθαρτος 6 7 81 90.
ἀρχή 13 14 15 18 40 44 78 81 85.
Aseität 137.
ἀξίωμα 140.

Böse (das) 15 16 79 103 105 106 107 118 123.

Demiurg 14 110.
Ditheismus 26 51.
Dreifaltigkeit 23 83 87 94 98 110 116 121 123 132 134 140.
Dualismus 103 105 109 110.

εἱμαρμένη 108.
Elemente 7 108 109.
Emanation 14 16 26.
Engel 36 81 114 117.
ἐπίνοια 71 74 80 81 88 89.

Finsternis 79 95 104 105 106 107.

Geist, Heiliger 21 22 41 44 47 68 76 78 79 81 82 83 87 88 94 99 111 113 122 123 124 129 134 135 138 139 140.
γέννημα 11 26 43 59 62 70 75 76 94 106 111 114 116.
Geschöpf 11 12 18 20 34 36 61 76 95 113 116 129 130 131 134.
Gotteserkenntnis 73 81 90 128 130 137.

Himmel 6 7 26 109.
Himmelskörper 20 109.
Hypostase 21 40 118 123 136.

Infectus 4 17 21 64.
ingenitus 4 5 13 30 64 65 104.
innascibilis 43 46 64 65 66 67 68.
innatus 4 17 21 22 64.

Kosmos (Welt) 3 7 8 10 12 19 20 23 26 108 117.
κτίσμα 48 55 59 78 139.
κτιστός 7 30 113 114 118 130 136.

Licht 82 83 104 105 107.
Logos 8 11 12 17 18 21 26 33 34 35 36 39 44 52 54 55 60 61 62 115 130 131.

Materie 4 5 7 10 14 15 17 20 22 23 24 26 79 93 95 103 107 116 117 120 121 129 138.
Mensch 8 59 81 104 105 108.
Monarchianismus 25 39 59.
μονογενής (unigenitus) 11 38 40 41 65 76 78 83 106.

Nus 26.

ὁμοούσιος (Homousie) 1 58 59 60 68 115.
οὐσία 48 54 58 70 71 73 85 91 117.

Patripassianismus 18 46.
Personen (göttliche) 44 46 85 136.
φιλαγέννητος 98.
ποίημα 21 22 59 60 76.
Proprietät (ἰδίωμα) 1 16 23 24 41 46 53 54 83 94 98 99 100 102 118 121 125 130 131 136 138.

Schöpfung 5 11 17 22 34 76 104 123.
Seele 4 7 10.
Subordinatianismus 21 26 27 36.

Teufel 14 104 106 123.
Tod 104 105.
Τρόπος τῆς ὑπάρξεως 102 121 122 125.

υἱοπάτωρ 48.

Weisheit (σοφία) 29 32 59 61 107.
Wesenheit (Wesensbezeichnung) 22 24 29 30 37 71—75 80 81 85—94 96 97 102 108 129 130 136 137.
Wesenseinheit 71 73.
Wesensgleichheit 27 30 40 75 86 129.

Zeit 3 7 26.

DATE DUE

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

BT10 .F7 v.12
Stiegele, Paul/Der Agennesiebegriff in d
GTU Library
3 2400 00014 1295

BT
10
F7
v.12
LC Coll.

Stiegele, Paul
Der Agennesiebegriff

BT
10
F7
v.12

LC Coll.

HOLMES BOOK BINDERY
306-12th ST.
OAKLAND, CA. 94607